This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Seld. ⊕.

600059131P

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zweiter Theil.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1841.

265 c. 274

Inhalt.

Fünftes Buch.

Das Zeitalter der Streitigkeiten über die Trinitätslehre.

Erſtes Kapitel. Schüler und Gegner des Origenes bis zum Beginn der Arianiſchen Streitigkeiten. S. 3—18.

Methodius. Gegen die Ewigkeit der Welt. S. 4. Gegen die Lehre des Origenes von der Auferſtehung. 6. Die Verſchiedenheit der Dinge iſt den Geſchöpfen weſentlich. 8. Entſtehung der Begierde und erbliche Fortpflanzung derſelben. 10. Freiheit des Willens. 11. Wiederherſtellung des Menſchen zu alter Reinheit. 12.

Trinitätslehre. Gregorius Thaumaturgus. 14. Sabellius. 14. Dionyſius der Große. 16. Paulus von Samoſata. 17.

Zweites Kapitel. Erſter Abſchnitt der Arianiſchen Streitigkeiten. Arius und Athanaſius. S. 18—63.

Die Origeniſtiſche Partei. S. 20. Die Arianer. 21. Nothwendigkeit eines Mittlers zwiſchen Gott und der zeitlichen, unvollkommenen Welt. 22. Das göttliche Wort veränderlich und unveränderlich. 24. Ein vollkommenes Geſchöpf. 26. Unüberwindliche Unvollkommenheit der Geſchöpfe. 28. Polytheiſtiſcher Charakter dieſer Lehre. 29.

Athanaſius. 30. Überſchwenglicher Begriff Gottes. 31. Der chriſtliche Glaube. 33. Beweiſe der Einheit und Vorſehung

Gottes in der Welt. 34. Gegen den Pantheismus. 35. Erkenntniß Gottes in der Vernunft. Platonismus. 35. Das Böse ist das Nicht-Seiende. 39. Grund des Vollkommenen und des Unvollkommenen in d. Welt. 40. Unterscheidung der Schöpfung des Menschen und der Mittheilung des göttlichen Ebenbildes. 43. Nur der Mensch ist Zweck in der Schöpfung. 46. Auf den Sprachgebrauch in der Trinitätslehre wenig Werth zu legen. 46. Bedeutung dieser Lehre. 47. Vollkommene Offenbarung und unmittelbare Gemeinschaft Gottes mit der Welt. 51. Nothwendigkeit der sinnlichen Erscheinung des Wortes. 54. Erklärung der Möglichkeit einer besondern Offenbarung Gottes in der Welt. 56. Vollkommene und unvollkommene Offenbarung. 58. Der heilige Geist. 60.

Drittes Kapitel. Letzter Abschnitt der Arianischen Streitigkeiten. Eunomius und die Häupter der morgenländischen Kirche, besonders Gregorius von Nyssa. S. 63—150.

Eunomius. S. 64. Streitpunkte zwischen den Eunomianern und den Arianern. Gott ist erkennbar. 66. Unmittelbare Erkenntniß des Vaters. 67. Erkenntniß des Wesens Gottes nicht im Verstand, aber im Namen. 69. Die Erkenntniß Gottes durch seine Energien und seinen Sohn genügt nicht. 70. Theoretische Richtung. 71. Zu Verneinungen über Gott gebraucht. 72. Der Gegensatz zwischen Gott und den Geschöpfen sehr stark hervorgehoben. 73. Der Sohn Gottes führt zu Gott als Schöpfer. 74. Verhältniß zur Emanationslehre. 75. Die Schöpfung ist Gott unwesentlich. 76. Zusammenhang dieser Lehren. 77.

Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. 80. Wachsendes Übergewicht der Lehrformel. 84. Unterschied zwischen Glaubenslehre und theologischer Lehre. 89. Verhältniß des heiligen Geistes zur Trinität. 91. Über die Bedeutung der Trinitätslehre im Allgemeinen. 94. Sie ist nicht von der alten Philosophie ausgegangen. 102.

Lehre des Gregorius von Nyssa. Skeptische Richtung. 105. Erkennbarkeit der Wahrheit. 109. Erkenntniß Gottes durch Analogie. 113. Der Mensch als Bild der Welt und Gottes. 115. Erläuterung der Trinitätslehre durch Analogien

mit unſerer Seele. 116. Erkenntniß des Weſens Gottes durch ſeine Energien. 117. Schöpfung der ſinnlichen und der überſinnlichen Welt. 118. Das Paradies. 123. Freiheit der vernünftigen Weſen. 124. Allmälige Ausbildung der Vernunft. 127. Idealiſtiſche Richtung ſeiner Lehre. 129. Wiederauferſtehung des Leibes. 133. Geſetzmäßige Entwicklung der freien Weſen unter dem Einfluſſe des heiligen Geiſtes. 134. Natur und Zweck des Böſen. 136. Vollendung aller Dinge und Erlöſung vom Böſen. 138. Beſchreibung der Vollendung. 141. Alles Böſe ſoll verſchwinden. 143. Schlußbemerkungen. 145.

Sechstes Buch.

Auguſtinus.

Erſtes Kapitel. Einiges über Auguſtin's Leben und Schriften. S. 153—188.

Seine Jugend. S. 154. Er geht nach Italien. Seine Zweifel. 157. Seine Bekanntſchaft mit der Platoniſchen Philoſophie. 159. Seine Bekehrung. 161. Schilderung ſeines damaligen geiſtigen Zuſtandes. Neu-Platonismus und Chriſtenthum. 162. Praktiſche Beſtrebungen. Seine erſten Schriften. 165. Das Anſehn der heiligen Schrift und der Kirche. 166. Auguſtin's Vertrauen zur Philoſophie. 169. Das Anſehn der Schrift von der Kirche abhängig. 171. Fortſetzung ſeines Lebens. 172. Engherzigere Anſicht von der Philoſophie. 174. Streit gegen die Donatiſten und Auguſtin's Grundſätze dabei. 176. Pelagianiſche Streitigkeiten. 179. Auguſtin's letzte Lebenszeit. 182. Seine Schriften. 184.

Zweites Kapitel. Über die Philoſophie überhaupt und ihre allgemeinſten Gründe. S. 189—267.

Die Philoſophie der Griechen. S. 190. Der Stolz der Philoſophen. 193. Die allgemeine Offenbarung Gottes. 197. Beſchränkung auf das theologiſche Forſchen. 199. Pſychologiſche Richtung. 202. Gegen den Skepticismus. 204. Ich denke, alſo bin ich. 205. Die Wahrheit des innern Lebens. 207. Die Wahrheit der Erſcheinung und der ſinnlichen Welt. 208. Das Körperliche iſt nur etwas Untergeordnetes. 210. Erkenntniß des Verſtandes. 212. Die ewige Wahrheit iſt uns gegen-

wärtig. 215. Gegensatz zwischen der veränderlichen Erscheinung der Welt und der ewigen Wahrheit Gottes. 221. Körper und Seele. 225. Unkörperlichkeit der Seele. 226. Der Körper hat einen niedern Grad des Seins, als die Seele. 229. Die Vernunft in der Seele. 232. Die Wahrheit ist höher als die Seele. 234. Die Wahrheit ist Gott. 237. Wir erkennen alles in Gott. 240. Erkenntniß des Sinnlichen, des Geistigen und Vernünftigen. 242. Ergebnisse seiner Erkenntnißlehre. 247. Verbindung des Körpers mit der Seele. 248. Vernunft und Glaube. 252. Weiter Begriff des Glaubens. 254. Der religiöse Glaube. 258. Zusammenhang des Glaubens mit dem Willen und der Liebe. 263.

Drittes Kapitel. Über Gott und unsere Erkenntniß Gottes. S. 267—310.

Der Begriff Gottes. S. 267. Wissen von Gott. 269. Der Begriff Gottes kann in keiner Kategorie ausgedrückt werden. 273. Gegen den Pantheismus. 276. Über die Beweise für das Dasein Gottes. 278. Der Begriff Gottes ist überschwenglich und doch zu erkennen. 282. Erkenntniß Gottes in der Liebe. 284. Die Schönheit Gottes. 289. Die ihrer bewußte Erkenntniß Gottes in der Liebe. 292. Trinität. 295. Die Eigenthümlichkeit der drei Personen tritt zurück. 297. Analogien, durch welche die Trinität erläutert werden soll. 299. Das Gedächtniß und die Erkenntniß des Ewigen. 304. Die Erkenntniß Gottes geht vom heiligen Geist aus. 306. Höhere und niedere Erkenntniß der Trinität. 307. Verblendung in der niedern Erkenntniß. 309.

Viertes Kapitel. Über die Welt im Allgemeinen. S. 310—337.

Schöpfung der Welt. S. 310. Vollkommenheit der Welt. Ideenlehre. 312. Veränderlichkeit der Welt. Materie. 315. Vielheit der Dinge. 316. Gerechte Vertheilung. Ordnung. Schönheit. 317. Specifische und Grad-Unterschiede in der Welt. 319. Die Engel. 321. Gradunterschied zwischen Engeln und Menschen nicht festgehalten. 322. Vernünftiges und Vernunftmäßiges. 323. Grade des Unvernünftigen. 325 Die Gradunterschiede als Bestandtheile des Menschen. 326. Zu den nothwendigen Gradunterschieden gehört auch das Unschöne und

Böſe. 328. Aus der Entwicklung der Dinge gehen die ewigen Gradunterſchiede zwiſchen Gutem und Böſem hervor. 332.

Fünftes Kapitel. Über den Menſchen. S. 337—443.

Vernunft, Seele und Körper des Menſchen. S. 337. Alle Natur iſt der Vernunft des Menſchen unterworfen. 338. Der Menſch im Paradiſe. 339. Freiheit zur Wahl des Guten und des Böſen. 340. Pelagius. 341. Auguſtinus über die Abhängigkeit des Menſchen von Gott. 342. Phyſiſche Faſſung derſelben. 343. Abhängigkeit vom Vorherwiſſen. 344. Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit. 345. Die Freiheit als eigene Thätigkeit des Menſchen. 346. Gegen den Determinismus. 347. Freiheit nur zum Guten. 348. Freiheit in der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem. 349. Das Böſe als Beraubung. 350. Es hat keine Urſache. 353. Unfreiheit im Böſen. 355. Entgegengeſetzte Richtungen in dieſer Lehre. 356. Poſitive Natur des Böſen. 357. Stolz. 358. Selbſtſucht. 359. Abſoluter Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem. 360. Strafe des Böſen. Sinnliche Begierde. 361. Beweiſe für den ſündhaften Zuſtand dieſer Welt. 365. Erbſünde. 367. Umkehrung der Ordnung durch die Sünde. 372. Gänzlicher Verluſt des Guten. 374. Freiheit nur zum Böſen. 375. Kirchliche Beſchränktheit in der Scheidung des Guten von dem Böſen. 376. Gnadenwahl. 379. Der Menſch hat kein Verdienſt. 381. Vernachläſſigung des Zuſammenhangs zwiſchen den Gnadenwirkungen Gottes und dem frühern Sein des Menſchen. 384. Prädeſtination zur Seligkeit und zur Verdammniß. 389. Die Erziehung des Menſchengeſchlechts. 395. Vergleichung ihrer Perioden mit den Lebensaltern. 397. Einfachere und zuſammengeſetztere Eintheilung der Perioden. 398. Die Erlöſung. 404. Die Seligkeit. 406. Sieben Stufen des Aufſteigens zu Gott. 407. Drei Arten der Geſichte. 410. Anſchauung Gottes. 415. Wir ſollen nicht Götter, ſondern nur Gott ähnlich werden. 419. Auferſtehung des Leibes. 422. Schluß. 425.

Siebentes Buch.

Verfall der patriſtiſchen Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Verfall der Philoſophie in der morgenländiſchen Kirche. S. 447—564.

Rechtfertigung der Eintheilung. S. 449. Charakter der

Streitigkeiten in der Griechischen Kirche seit dem fünften Jahrhundert. 450. Zersetzung der Richtungen in Formalismus und Mysticismus. 453. Neues Aufkommen der alten Philosophie, besonders der Aristotelischen. 458.

1. Nemesius. 461. Quellen der Erkenntniß. 465. Begriff des Menschen. 466. Verbindung der Seele mit dem Leibe. 476. Präexistenz der Seele. 477. Ewigkeit der übersinnlichen Welt. 478. Freiheit des Willens. 480.

2. Aeneas von Gaza. 484. Gegen die Lehre von der Ewigkeit der Seele und der Welt. 487. Ewigkeit der übersinnlichen Welt. 489. Nothwendigkeit der Grahunterschiede und der Gegensätze. 490. Unsterblichkeit der Seele und des Leibes. 491. Untergang der gegenwärtigen, Unsterblichkeit der künftigen Welt. 493. Vergänglichkeit des Unvernünftigen, von Gott nicht unmittelbar Hervorgebrachten. 494.

3. Zacharias Scholasticus. 495. Welt und Gott. Ewigkeit der übersinnlichen Welt. 496. Vergänglichkeit und neue Schöpfung der sinnlichen Welt. 497.

4. Johannes Philoponus. Ausbreitung der Aristotelischen Philosophie. 500. Gegen die Ewigkeit der Welt. 503. Die Materie. 507. Theile der Seele als besondere Substanzen gedacht. 509. Ketzerei in der Auferstehungslehre. 511. Tritheismus. 512.

5. Der falsche Dionysius Areopagita. Verbreitung des Mysticismus. 515. Die Schriften des falschen Dionysius. 518. Streit gegen die Erkenntniß Gottes. 519. Geheime Lehre. 522. Weg der Verneinungen und der Einigungen. 523. Einigung mit Gott ein Leiden. 525. Emanationslehre. 526. Grade der Emanationen. 527. Anschließen an die Ordnung der Welt. 528. Wir hängen nur durch die höhern Grade der Emanationen mit Gott zusammen. 530. Die nächsten geschichtlichen Anknüpfungspunkte für diese Lehre. 533.

6. Maximus der Bekenner. 535. Mysticismus in einer mildern Form. 537. Der Mensch mit Gott verbunden in seiner freien und natürlichen Entwicklung. 541. Misachtung des weltlichen Lebens und Erkennens. 546. Leidende Erhöhung unseres Wesens. 548. Wiederbringung der Dinge. 550. Symbolische Deutung der heiligen Schrift und der Welt. 551.

7. Johannes Damascenus. 553. Sein Sammler-

geiſt. 555. Die Philoſophie, beſonders die Logik als Werkzeug der Theologie. 557. Spärliche Beweiſe in ſeiner Theologie. 559. Gänzlicher Verfall der Philoſophie in der Griechiſchen Kirche. 563.

Zweites Kapitel. Verfall der Philoſophie in der abendländiſchen Kirche. S. 564 — 635.

Streit der Semipelagianer gegen die Unkörperlichkeit der Seele. S. 565.

1. Claudianus Mamertus. 567. Die Seele, welche der wahre Menſch iſt, fällt nicht unter die Kategorie der Qualität. 569. Das Unkörperliche, beſſer als das Körperliche, iſt zur Erfüllung der Welt nöthig. 571. Die Seele iſt dem Körper überall ganz gegenwärtig. 572. Die unvernünftige Seele nur Mittel, die vernünftige Zweck. 575. Weil die vernünftige Seele den unkörperlichen Grund der Dinge faßt, iſt ſie unkörperlich. 577.

2. Boethius. 580. Seine Schriften. 583. Seine ſkeptiſche Denkart im Allgemeinen. 586. In der Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt und in der Betrachtung des Böſen. 588. Freiheit, Schickſal und Vorſehung. 591. Skeptiſche Löſung der Frage, wie die Freiheit des Menſchen mit dem Vorherwiſſen Gottes zu vereinigen ſei. 594.

3. Caſſiodorus. 598. Abſicht und Art ſeiner Sammlungen. 598. Seine Pſychologie. 601.

Schlußbetrachtungen. 604.

Druckfehler.

S. 267. Z. 4. Für Ariſtoteles l. Auguſtinus.
S. 413. Z. 13. Für Gnade l. Grade.
S. 519. Z. 10. Für Schrift l. Schriften.
S. 581. Z. 26. Für Martius l. Manlius.

Fünftes Buch.

Das Zeitalter der Streitigkeiten über die Trinitätslehre.

Erſtes Kapitel.

Schüler und Gegner des Origenes bis zum Beginn der Arianiſchen Streitigkeiten.

Origenes hinterließ zahlreiche Schüler, unter welchen die berühmteſten Lehrer der Kirche im dritten Jahrhunderte ſich befanden. Doch kam keiner unter ihnen ihm an umfaſſendem Blick in der Wiſſenſchaft gleich. Seine Lehre hatten ſie gleich anfangs gegen mancherlei Anfechtungen zu vertheidigen, welche ſie ſchon bei ſeinem Leben erfahren hatte. Dies mußte ihnen um ſo ſchwerer werden, je ſchwankender ſeine Anſicht in den weſentlichſten Punkten ſich geäußert hatte und je weniger ſie ſelbſt über dieſe Schwankungen hinausgekommen zu ſein ſcheinen. Daß jedoch die Meinungen des Origenes, welche von allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ausgehend die weltlichen Dinge betrafen, obgleich gegen die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe der Zeit ſehr abſtechend, weniger beſtritten wurden, als ſeine Lehren über die Verhältniſſe in der Gottheit, beweiſt auf das Augenſcheinlichſte, wie ſehr und faſt ausſchließlich damals die wiſſenſchaftliche Unterſuchung von den nächſten Bedürfniſſen der kirchlichen Lehrweiſe fortgeriſſen wurde.

Doch dürfen wir nicht verschweigen, daß in einer etwas spätern Zeit einige Hauptpunkte der Kosmologie des Origenes angegriffen wurden. Sein Gegner hierin war Methodius, Bischof von Olympus, nachher von Tyrus, Martyrer wahrscheinlich unter dem Diocletianus. Er griff die Lehren des Origenes von der Natur der Geschöpfe und von der Wiederauferstehung an, und verfaßte zu dessen Widerlegung zwei eigene Werke (περὶ γενητῶν, περὶ ἀναστάσεως), Gespräche, welche wie andere Schriften des Methodius eine Nachahmung des Platon verrathen, von welchen uns jedoch nur Bruchstücke und Auszüge übrig geblieben sind. Weil wir sogleich durch den zusammenhängenden Gang der Streitigkeiten über die Trinitätslehre werden fortgezogen werden, erwähnen wir zuerst, um nachher uns nicht unterbrechen zu müssen, einiges von den Gründen und Meinungen, welche Methodius dem Origenes entgegensetzte.

Folgen wir dem, was von den Schriften des Methodius uns übrig ist, so können wir freilich nicht finden, daß er die Denkweise des Origenes in allen ihren Punkten richtig zu würdigen gewußt hätte. Er setzt sich der Lehre des Origenes entgegen, daß die Schöpfung ein ewiger Act Gottes und deswegen die Welt von unendlicher Zeit her sei; aber anstatt die Folgerung anzugreifen, wendet er sich vielmehr gegen den Obersatz und sucht vom Begriff Gottes zu behaupten, daß er unabhängig von der schöpferischen Thätigkeit gedacht werden könne, ja geht sogar so weit den Satz zu vertheidigen, Gott sei Schöpfer und Herscher auch vor der Welt, also ohne zu schaffen und zu herschen, um nur den Schein zu

vermeiden, als müßte Gott in irgendeiner Abhängigkeit von der Welt gedacht werden [1]). Dies geht offenbar darauf aus, den Begriff Gottes von den nothwendigen Grundlagen loszulösen, auf welchen er für uns beruht; er wird dadurch aus allen Verhältnissen zur Welt, und mithin auch zu uns herausgesetzt. Wenn nun dieser Einwurf nicht tief genug auf den Begriff Gottes, wie Origenes ihn behauptet hatte, einging, so noch weniger ein anderer, welchen Methodius daraus entnahm, daß wenn das zeitlich eintretende Schaffen nach der Lehre des Origenes eine Veränderung Gottes voraussetzen sollte, dies eben so sehr von dem Aufhören des Schaffens gelten würde [2]). Dieser Einwurf setzt offenbar voraus, daß Methodius die Lehre des Origenes von der ewigen Wirksamkeit Gottes in der Welt nicht gehörig zu würdigen wußte. Beide Männer aber gehen überhaupt von einer sehr verschiedenen Ansicht über das Verhältniß Gottes zur Welt aus. Wenn Origenes davon überzeugt war, die Unveränderlichkeit Gottes könne nur unter der Bedingung festgehalten werden, daß man Gott den Vater von dem Worte Gottes unterscheide und wesentlich nur diesem die schaffende und erhaltende Thätigkeit beilege, so meinte dagegen Methodius, die Unveränderlichkeit Gottes

1) Ap. Phot. cod. 235 p. 495 Hösch. oder bei Galland bibl. patr. III. §. 2. ἦν ἄρα (sc. ὁ θεός) καὶ πρὸ κόσμου, πάντῃ ἀπροσδεὴς ὤν, καὶ πατὴρ καὶ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός, ὅπως δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ μὴ δι' ἕτερον ταῦτα ᾖ. Ἀνάγκη· εἰ γὰρ διὰ κόσμον καὶ οὐχὶ δι' ἑαυτόν, ἕτερος ὢν τοῦ κόσμου, παντοκράτωρ γνωρίζοιτο — —, αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀτελὴς ἔσται καὶ προσδεὴς τούτων, δι' ἃ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός ἐστιν.

2) Ap. Galland. §. 3.

laſſe ſich vereinigen mit der Annahme, daß die Welt anfange und auch aufhöre von ihm geſchaffen zu werden; ohne daß wir doch einen andern Grund dafür angeführt fänden, als daß Gott ewig an ſich in ſeiner Vollkommenheit, in der Fülle ſeines Seins beharre und ſo ſchon die ſchöpferiſche Kraft und die unbedingte Macht in ſich trage. Der Unterſchied zwiſchen der Wirkſamkeit Gottes des Vaters und ſeines Sohnes findet er dagegen darin, daß jener die Materie aus dem Nichts geſchaffen, dieſer ihr Geſtalt und Mannigfaltigkeit der Form nach dem Vorbilde des Vaters gegeben habe [1]). Nicht leicht wird jemand finden, daß dieſe Art zu unterſcheiden dem, was Origenes darüber gelehrt hatte, vorzuziehen ſei. Dagegen wird man bezweifeln müſſen, ob Methodius ſeinen Anſichten von der Unveränderlichkeit Gottes und von der zeitlichen Entſtehung der Welt getreu bleiben konnte, wenn er einen ſchöpferiſchen Willen Gottes annahm, mit welchem zu gleicher Zeit die Welt geworden ſei. Man kann zwar nicht leugnen, daß Methodius mit Recht darauf drang, das Geſchaffene, weil es einen Grund habe, könne nicht ohne Anfang ſein und der Unendlichkeit oder Ewigkeit des Schöpfers nicht gleich kommen [2]); aber auch Origenes hatte dies nicht ganz überſehn, ſondern war nur von andern Schwierigkeiten, welche Methodius nicht zu würdigen wußte, zu ſeiner Abweichung von der gewöhnlichen Lehrart getrieben worden.

Auch in der Lehre von der Auferſtehung vertheidigte

1) Ap. Galland. §. 7; ap. Phot. p. 497.
2) Ib. §. 5.

Methodius die gewöhnliche Darstellungsweise gegen die Meinungen des Origenes nicht eben aus stärkern Gründen. Er scheint sich dabei nahe an den Athenagoras angeschlossen zu haben, sogar in seiner Ansicht von den Engeln, welchen die Vorsehung über das Einzelne anvertraut sei, während Gott nur die allgemeine Vorsehung sich vorbehalten habe [1]). Dem Origenes macht er den Vorwurf, er hielte nur die Seele für den Menschen; der Mensch aber bestehe aus Leib und Seele, aus beiden zusammengesetzt zu einer Form des Schönen [2]). Die Ansicht des Origenes von den vernünftigen Samenverhältnissen, welche in unsern Leibern lägen und nicht vergehen würden, scheint Methodius nicht ganz richtig und sicher gefaßt zu haben [3]), wie sie überhaupt von den Gegnern des Origenes verkannt zu werden pflegte; er hält sich wesentlich nur an die Ansicht, daß Origenes das Körperliche durchaus für vergänglich und nur das Geistige für unvergänglich angesehn habe. Dagegen macht er nun geltend, daß die Form nicht ohne Materie bestehn könne, die Seele nicht ohne Leib; denn dies sei die Natur der Geschöpfe; nur Gott, welcher ohne Leiden und ohne Entstehung sei, könne unkörperlich sein, dagegen die Seele müsse als ein körperliches Wesen gedacht werden, wobei Methodius auf den Beweis der Stoiker sich beruft, daß

1) Ib. §. 7 p. 782 sqq.; Phot. cod. 234 p. 480.

2) Galland §. 4.

3) Man vergleiche ib. §. 5 *πνευματικὰ ἐνδύματα*, §. 10 Gebilde aus reinem Feuer und reiner Luft, wie die Leiber der Engel, §. 13 nur *εἶδος*, nach Epiph. haer. LXIV. ap. Gall. §. 2 *ὀστᾶ νοητὰ* und *σάρκες νοηταί*.

nur vom Körperlichen das Körperliche bewegt werden könne [1]). So wie die Lehre des Origenes vom Verhältniſſe des Körpers zur Seele mit mehrern andern Punkten ſeiner Anſicht zuſammenhängt, ſo verſäumt auch Methodius nicht dieſe Punkte bei ſeinen Unterſuchungen zur Sprache zu bringen. Wenn Origenes den Körper als eine Feſſel betrachtet hatte, in welche die Seele von Gott gebunden worden wäre nach ihrem Abfall, ſo findet dagegen Methodius, daß der Körper uns weder vom Guten, noch vom Böſen zurückhalten könne; nicht vom Guten, denn in eine ſolche Feſſel uns zu ſchlagen, das würde kein Werk ſein, welches Gottes würdig wäre; noch vom Böſen, denn wir ſündigten im Körper. Der Körper ſei vielmehr ein Werkzeug der Seele [2]). Das ſei ein Irrthum ihn für etwas Böſes zu halten; denn er ſei von Gott gemacht und Gott dürfe nicht als Urheber von irgend etwas Böſem gedacht werden. Eben deswegen aber dürfe man auch nicht annehmen, daß der Körper von Gott vernichtet werden würde, gleichſam als wenn es Gott gereut hätte einen ſolchen hervorzubringen [3]). Hiermit hängt auch ſein Streit gegen die Anſicht des Origenes zuſammen, daß die Verſchiedenheit der Dinge ihren Arten und Gattungen nach nur aus dem Abfall der Geiſter von Gott hervorgegangen ſei. Methodius betrachtet ſie vielmehr als etwas Urſprüngliches und zugleich mit der Welt Vorhandenes; wie wir früher ſahen, iſt

1) Phot. l. l. p. 491 ap. Gall. §. 15; 19. Er denkt ſich die Seelen als σώματα νοερά.

2) Gall. §. 1 — 3.

3) Epiphan. l. l. ap. Gall. 1; 11.

ihm ja die Verschiedenheit der Formen aus der schöpferischen Thätigkeit des göttlichen Wortes hervorgegangen, als ein vollkommenes Werk natürlich. In ihr ist die Ordnung der Welt gegründet, von welcher man nicht annehmen darf, daß sie in der Weltverbrennung vergehen werde; sondern zum Sein ist sie geschaffen, und so muß sie auch immerdar bestehen; die Weltverbrennung soll sie nur reinigen von den Flecken, welche durch die Sünde sie beschmutzt haben. Daher schließt sich Methodius an die alte Lehre von der Unvergänglichkeit der Arten an, so daß keine Verwandlung der einen in die andere Art gestattet sei. So werden auch die Menschen nicht zu Engeln werden und unter den Engeln selbst werden die verschiedenen Ordnungen bleiben. Gott hat gewollt, daß der Mensch werde, und so ist er ein schönes Werk geworden; Gott kann nicht bereuen, daß er es geschaffen hat; es wird daher auch nicht wieder vergehen; wie es aber aus Körper und Seele besteht, so wird es auch wieder gebildet werden in der Wiederherstellung aller Dinge, um die Welt zu bewohnen, für welche der Mensch geschaffen worden, daß er darin die Herrschaft führe [1]). So wie er nun die Zusammensetzung des Menschen aus Fleisch und Seele als eine schöne betrachtet, so kann er auch nicht zugeben, daß in dem Fleische etwas Böses liege. Hierauf dringt er strenger als Origenes, indem er mit

1) Ib. 8 sqq.; 11. οὐκοῦν εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπον θέλων (sc. ὁ θεός) ἐξ ἀρχῆς ἔκτισεν. εἰ δὲ θέλων, θέλει δὲ τὸ καλόν, καλὸν δέ (l. ἄρα) ὁ ἄνθρωπος· ἄνθρωπος δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται σύντεθέν, οὐκ ἔστιν ἄρα ἐκτὸς σώματος ὁ ἄνθρωπος, ἵνα μὴ ἄλλος ἄνθρωπος παρὰ τὸν ἄνθρωπον νενοηθῇ· δεῖ γὰρ τῷ θεῷ τὰ ἀθάνατα γένη πάντα σώζεσθαι.

ihm nicht allein die Ansicht theilt, daß vom freien Willen des Menschen alles Böse ausgehe [1]), sondern auch die sinnliche Begierde als etwas betrachtet, was mit dem Körper keineswegs nothwendig verbunden sei; denn im Paradise sei sie nicht gewesen und in der Seligkeit, welche uns erwarte, werde sie auch nicht sein [2]).

Im Gegensatz gegen die Lehre des Origenes bildet er sich nun folgende Ansicht aus. Zuerst im Paradise war der Mensch in einem Leibe, welcher keiner leidenschaftlichen Bewegung unterlag [3]), aber mit Freiheit des Willens begabt. Leidenschaftliche Bewegung war damals nicht im Menschen; denn obwohl wir nicht, wie der Schöpfer, ohne Kampf und Mühe unsere Vollkommenheit besitzen können, obwohl wir geprüft werden müssen, so ist doch unser Kampf und Streit nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Begierden und die bösen Gedanken [4]); die Begierde kam aber erst durch das Gesetz in die Welt, weil sie allein in einem Widerstreben gegen das göttliche Gebot besteht, also erst eintreten konnte, als Gott das Gesetz gab zur Prüfung der Menschen. Da empfing auch der Teufel eine Handhabe die Begierde in uns zu erregen. Nachdem sie aber in den ersten Menschen entstanden war, verbreitete sie sich über uns alle, welche wir in Adam waren, und wurde wie ein fremder Baum in die Glieder unseres Leibes gepflanzt, in diesen

1) Ib. 1.

2) Phot. l. l. p. 481; 489 ap. Gall. §. 1; 12.

3) Phot. p. 489 ap. Gall. §. 12. σῶμα ἀπαθές. Cf. Epiph. ap. Gall. §. 10.

4) Phot. p. 483 sq. ap. Gall. §. 3.

Tempel des Herrn [1]). So iſt alſo das urſprüngliche, in aller Schönheit geſchaffene Ebenbild Gottes in uns verdorben worden, und nun ſieht es Methodius für nothwendig an, daß Begierden und böſe Gedanken in uns entſtehn, aber er ſchreibt uns dabei auch die Freiheit zu ihnen nicht zu folgen. Dieſer Theil ſeiner Lehre iſt ganz nach ſtoiſchem Muſter gearbeitet. Die ſinnlichen Begierden, unter welchen beſonders der vernunftloſe Trieb nach ſinnlicher Luſt oder nach dem Materiellen hervorgehoben wird, und die daran ſich anſchließenden Gedanken ſind Erzeugniſſe der Natur und nicht in unſerer Gewalt, aber ſie zu gebrauchen, ihnen zu folgen oder nicht, das haben wir in unſerer Gewalt; denn ſonſt würden wir nicht gelobt oder getadelt, nicht belohnt oder beſtraft werden können [2]). Die Einpflanzung der Begierden, welche dem Geiſte Gottes in uns widerſtehen, ſieht er als eine Strafe unſeres Vergehens an, dagegen das Geſetz, welchem wir folgen ſollten, nach ſtoiſcher Weiſe als das natürliche Geſetz [3]). So kämpfen nun zwei Geſetze in uns, das Geſetz der ſündigen Begierde und das natürliche Geſetz, welches Gott in uns gepflanzt hat, und deswegen ſind wir auch dem Tode unterworfen, damit nicht das Übel der ſinn-

1) Phot. p. 481 sq. ap. Gall. §. 1; Epiph. ap. Gall. 5; die Präexiſtenz der Seele lehrt Method. conv. dec. virg. II, 5.

2) Phot. p. 481 ap. Gall. §. 10; ib. p. 483 §. 1. *οὐ γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι. κωλῦσαι μὲν γὰρ πίπτειν εἰς ἡμᾶς τοὺς λογισμοὺς οὐ δυνάμεθα προσδεχομένων ἡμῶν ἔξωθεν εἰςπνεομένους· μὴ πεισθῆναι μέντοι ἢ μὴ χρῆσθαι δυνάμεθα.* Ib. p. 484 sq. §. 2.

3) Ib. p. 484 §. 2. *ἔμφυτον καὶ φυσικὸν νόμον.* Ib. p. 485 §. 3.

lichen Begierde in uns unsterblich sei, sondern durch den Tod ausgerottet werde [1]). Dies kann geschehn, weil eben die sinnliche Begierde nicht nothwendig im Körper liegt, sondern nur durch die Sünde in ihn eingedrungen ist, wie ein fremdes Gewächs, welches in einem schönen Gebäude seine Wurzeln geschlagen hat und dessen Fugen durchbricht, welches aber auch ausgerottet werden kann und dessen Entfernung dem Werkmeister gestattet die Steine des Gebäudes wieder in ihre alte Ordnung herzustellen. So denkt sich Methodius, daß Gott, welcher ja aus nichts diesen unsern Leib hat bilden können, nicht weniger die Macht habe, nachdem der Leib in die Materie zurückgekehrt, auch wieder aus der Materie ihn hervorzuziehn und in untadeliger Gestalt, befreit von allen sündigen Regungen zu einem leidenlosen, unveränderlichen und unvergänglichen Leben wiederherzustellen. Da werde alsdann das Fleisch, welches ursprünglich zwischen dem Verderben und der Unvergänglichkeit mitten inne stand, nachdem es durch die Prüfungen des Lebens hindurchgegangen, durch die Lust besiegt, vergänglich geworden und wirklich vergangen war, von Gott zur Unvergänglichkeit umgebildet werden [2]).

Dies ist die Lehre, welche Methodius dem Origenes entgegensetzte. Vergleichen wir beider Lehren mit einander, so fällt besonders der Unterschied in das Auge, daß Methodius den materialistischen Vorstellungen von der Seele und dem Geiste des Menschen sich wieder zuwandte, welche die Alexandrinischen Theologen mit Er-

1) Ib. p. 481 §. 8; 10; p. 484 §. 3.

2) Epiph. l. l. ap. Gall. §. 5 sq.; 9; 13 sq.

folg bekämpft hatten, während Origenes in ganz entgegengesetztem Sinn die Lehren der christlichen Kirche auszulegen suchte. So finden wir überhaupt eine etwas gröbere Auffassungsweise beim Methodius, welche mit seiner Neigung zur stoischen Lehre zusammenhängt und selbst in der stark ascetischen Richtung seines Gastmals der zehn Jungfrauen sich verräth. Vom Platon hatte er fast nichts als die Form angenommen; denn daß er die Unvergänglichkeit der Arten behauptete, darf man wohl kaum vom Platon herleiten. Fast alle diese Richtungen seiner Lehre gingen aber gegen die Bewegungen der Zeit an, welche durch die Alexandrinischen Theologen doch im Allgemeinen einen starken Anstoß empfangen hatten. Man würde daher der Polemik des Methodius ein zu großes Gewicht beilegen, wenn man glauben wollte, die in ihr enthaltenen Ansichten wären im Stande gewesen die Lehre des Origenes zu beseitigen. Dies geschah in einer viel wirksamern Weise durch die fast ausschließliche Richtung, welche jetzt die theologische Forschung in der Untersuchung der Trinitätslehre zu verfolgen begann. Ein so umfassendes philosophisches System, wie es Origenes aufzustellen versucht hatte, fand in dieser Zeit keine bleibende Aufmerksamkeit, weil alles vorherschend dem Streite um einzelne Lehrpunkte sich zuwendete.

Wir haben gesehn, in welchen Schwankungen die Lehre des Origenes über den Begriff des Sohnes Gottes sich noch bewegte, ohne deswegen zu verleugnen, daß doch ein durchgehender Zug selbst in diesen Schwankungen sich erkennen läßt, welcher weiter verfolgt zu einer festen Lehrweise geführt haben würde. Die Aufgabe seiner

Schüler, welche in die Streitigkeiten über diesen Punkt verflochten wurden, würde es nun gewesen sein jenen Zug zu erkennen und ihm entschiedener, als ihr Lehrer, zu folgen. Sie scheinen aber vom Ansehn ihres Lehrers zu sehr befangen gewesen zu sein, um nicht von seinen hin und her sich wendenden Äußerungen geirrt zu werden. Wenigstens bei den beiden ausgezeichnetsten Schülern des Origenes, dem Gregorius Thaumaturgus und Dionysius dem Großen, finden wir noch keinesweges eine feststehende Lehre über das Wort Gottes.

Zwar was der erstere in seiner Lobschrift auf den Origenes vom alleinigen Erlöser sagt, dem göttlichen Worte, welches Schöpfer und Regierer der Welt und Mittler zwischen uns und dem Vater sei [1]), das stimmt vortrefflich mit dem Hauptzuge der Lehre des Origenes überein; aber einer der wärmsten Verehrer dieses Mannes mußte doch eingestehn, daß Gregorius gelehrt habe, Gott der Vater und der Sohn wären nur dem Gedanken nach zwei, der Substanz nach aber eins, und wußte dies nicht anders zu entschuldigen, als damit, daß derselbe dagegen auch den Sohn ein Geschöpf und ein Werk des Vaters genannt habe [2]). Dies sind genau die beiden entgegengesetzten Abweichungen, zwischen welchen hindurch die Kirchenlehre jetzt ihren Weg sich zu bahnen hatte.

Gegen eine dieser Abweichungen hatte Dionysius der Große, Bischof von Alexandria, zu streiten, als Sabel-

1) Paneg. in Orig. 4.

2) Basil. Magni ep. 210, 5. Die expositio fidei, welche dem Gregorius beigelegt wird, ist verdächtig und deswegen von mir nicht berücksichtigt worden.

lius in der Mitte des dritten Jahrhunderts durch ſeine Lehre Bewegungen in der Libyſchen Pentapolis veranlaßte. Sie vertritt den alten Monarchianismus, indem ſie die Lehre von der Trinität mit der Einheit Gottes nicht anders zu vereinigen weiß, als dadurch, daß ſie die Verſchiedenheiten des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes nur für Verſchiedenheiten der Erſcheinungsweiſe, aber nicht des individuellen Seins erklärte. So weit uns die Lehre des Sabellius erhalten worden iſt, giebt ſie ſelbſt in ihrer Darſtellungsweiſe eine Anſicht zu erkennen, welche keinesweges neu war. Beim Juden Philon und bei vielen ältern Kirchenlehrern finden ſich Vorſtellungen, welche dem ſtoiſchen Pantheismus ſich nähern; im Sabellius ſcheint er völlig zum Durchbruch gekommen zu ſein. Er betrachtete Gott als eine Einheit, welche urſprünglich ſchweigend, ohne Wirkſamkeit war, nachher aber in der Geſtalt des Vaters ſich offenbarend und wirkſam ſich ausbreitend die Welt ſchuf, denn eine ſich zuſammenziehende und ſich ausdehnende Kraft ſei ihm eigen und in dieſer Ausdehnung über die Welt werde er alsdann der Sohn. Eben ſo hätten wir auch den heiligen Geiſt nur als eine beſondere Wirkungsweiſe des einen Gottes zu denken, und wie alle ſeine Wirkungsweiſen von ihm ausgingen, ſo gingen ſie auch wieder in ihn zurück [1]). Zwar wird uns nicht ausdrücklich geſagt,

1) Pseudo-Gregor. Thaumat. ἡ κατὰ μέρος πίστις p. 18. Sabellium fugimus, qui dicit eundem esse patrem et filium, patrem quidem dicit eum, qui loquitur, filium vero verbum in patre manens et tempore creationis patefactum, completis vero rebus in deum remeans. Idem dicit de spiritu sancto. Athanas.

daß Sabellius die Welt nur als eine Erscheinungsweise Gottes betrachtete; aber seine Weise die Wirkung Gottes als eine Ausbreitung und Ausdehnung der göttlichen Einheit zu betrachten, läßt daran kaum zweifeln. Auch darin stimmt er mit den Stoikern überein, daß er die Materie für ewig ansah [1].

Dieser Lehre trat nun Dionysius der Große entgegen. Was er ihr aber entgegensetzte, zeigt offenbar, daß er den Sohn Gottes oder das Wort nicht allein der Substanz nach von Gott dem Vater unterschied, sondern ihm auch eine Entstehung beilegte, ja ihn sogar als ein Geschöpf und ein Werk des Vaters betrachtet wissen wollte [2]. Wenn er nun auch später diese anstößigen Ausdrücke in einem erträglichern Sinn zu deuten suchte [3], so scheint

---

c. Arian. IV, 11. τὸν δὲ θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται. Ib. 13. τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωικῶν ὑπέλαβε διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεὸν μετὰ τῆς κτίσεως καὶ ἀπείρως παύεσθαι. — — ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τρίας. Die Ausdrücke ἐκτείνεσθαι und συστέλλεσθαι, welche Sabellius gebrauchte, sind entschieden stoisch und werden besonders von der Wirksamkeit des ἡγεμονικόν gebraucht. Daß sie auch in den Clementinen vorkommen, kann uns nicht wundern. Das πλατύνεσθαι erinnert auch an die neuern Pythagoreer, doch kommt πλάτος auch bei den Stoikern in ähnlichen Verbindungen vor. Vergl. Petersen phil. Chrysipp. fund. p. 93 sq. Über die verschiedenen Wirkungsweisen Gottes finden sich von einander abweichende Überlieferungen.

1) Euseb. praep. ev. VII, 18 sq. Vom Hermogenes brauchte er diese Lehre nicht zu entnehmen.

2) Ap. Athanas. de sent. Dionys. 4. Entscheidend sind die Worte: καὶ γὰρ ὡς ποίημα οὐκ ἦν, πρὶν γένηται.

3) In seiner Apologie. S. die Fragm. in der Römischen Ausg. s. Werke p. 87 sqq. Am deutlichsten ist fragm. 14. οὔτε ὁ νοῦς ἄλογος, οὔτε ἄνους ὁ λόγος.

dies doch nichts weiter zu beweiſen, als daß er über dieſen Lehrpunkt noch keine Sicherheit gewonnen hatte; wie denn auch ſeine Äußerungen nichts von dem verrathen, was wir als das Weſentliche in dieſen Streitigkeiten anſehn müſſen.

Aber je weniger man in dieſer Zeit zu wiſſenſchaftlicher Klarheit über die Trinitätslehre gekommen war, um ſo lebhafter war das Beſtreben ſich forſchend mit ihr zu beſchäftigen. Nur wenige Jahre nach den Streitigkeiten gegen den Sabellius erhob ſich ein neuer Kampf gegen den Paulus von Samoſata, Biſchof von Antiochia, über dieſelbe Lehre. Was uns von ſeinen Meinungen erhalten worden iſt, in nicht ſehr ſichern Überlieferungen, ſcheint dahin zu führen, daß er den Monotheismus nur dadurch mit der chriſtlichen Glaubenslehre zu vereinigen wußte, daß er den Erlöſer und Sohn Gottes als einen Menſchen betrachtete, in welchem die göttliche Weisheit wohnte, eine Eigenſchaft Gottes, nicht eine eigene Weſenheit; ſie hätte in ihm gewohnt, behauptete er, ungefähr wie in den Propheten, doch auf eine ausgezeichnete Weiſe, mehr als in jedem andern [1]). Wenn wir richtig ſehen, ſo iſt dieſe Lehre von der Sabellianiſchen, mit welcher ſie oft verglichen worden iſt, weſentlich verſchieden. Denn Sabellius ſchloß ſich offenbar der Weiſe an, in welcher der philoſophiſche Monotheismus der Griechen ſich aus-

1) Epiphan. haer. 65, 1; 3; Theodoret. haer. fab. II, 8. *τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον λέγων θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον.* Athan. de synod. 26. *οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι λέγοντες τῷ τὴν φύσιν ἄνθρωπον γεγονέναι.*

gebildet hatte, dem Polytheismus dadurch Vorschub leistend, daß er pantheistisch in der Welt die Thätigkeiten oder Kräfte Gottes in verschiedener Gestalt erblickte. Dagegen Paulus von Samosata scheint von dem Jüdischen Monotheismus ausgegangen zu sein, welcher zwar zugesteht, daß göttliche Gnade und Weisheit dem Menschen sich mittheile, aber doch nur in einer beschränkten Weise, so daß dabei immer noch eine unüberwindliche Schranke zwischen Gott und dem Menschen zurückbleibt. So treten auch hier wieder die entgegengesetzten Richtungen der christlichen Lehre entgegen, mit welchen in Kampf diese allmälig sich zum Bewußtsein kommen sollte. Jetzt wurden beide in einer Weise abgelehnt, welche nur von einer Ahndung der wissenschaftlichen Beweggründe ausging.

Zweites Kapitel.

Erster Abschnitt der Arianischen Streitigkeiten. Arius und Athanasius.

Aber schon nahete sich der Zeitpunkt, wo die entgegengesetzten Ansichten über die Trinität in einem entscheidenden Kampfe zusammenstoßen sollten. In den Arianischen Streitigkeiten, in welchen dies geschah, herscht freilich auch nur ein beschränktes philosophisches Interesse; aber in ihnen dringt doch das wissenschaftliche Princip, um welches in der Lehre von der Trinität es sich handelt, allmälig zur Einsicht durch, und für die Denkweise der spätern Philosophie sind sie viel zu wichtig, als daß wir sie hier übergehn dürften.

Merkwürdig iſt es, daß in ihnen hauptſächlich die heidniſche Vorſtellungsweiſe von dem Verhältniſſe der Welt zu Gott gegen die chriſtliche Lehre ſich erhob, während die Jüdiſche nur bei Weitem untergeordneter dabei ſich regte [1]), und daß ſelbſt die Form der heidniſchen Lehre, wie ſie dem ſtoiſchen Pantheismus nach Weiſe des Sabellius und dadurch dem Monotheismus ſich annäherte, jetzt nur wie etwas bereits Beſeitigtes gegen die ſtrengere Form des Polytheismus oder gegen die ſtrengere Form des Pantheismus zurücktrat. Wir finden dies in Übereinſtimmung mit den Bewegungen überhaupt, in welchen das Chriſtenthum ſich entwickelt hatte. Von dem Jüdiſchen Particularismus hatte es ſich zuerſt losgemacht und war nun in die heidniſche Welt eingedrungen, um ſeinen Charakter als weltgeſchichtliche Religion zu bewähren. So hatte es nun jetzt des Römiſchen Kaiſerthums ſich bemächtigt. Aber dadurch kam es auch in die Gefahr ſich zu verweltlichen, wovon die Erſcheinungen der Kirchengeſchichte dieſer Zeit und beſonders auch der Gang der Arianiſchen Streitigkeiten die unzweideutigſten Beweiſe ablegen. Von der Seite der Lehre drohte durch das Umſichgreifen des Arianismus dieſelbe Gefahr. Es wollte da ein neues Heidenthum im Chriſtenthume ſich feſtſetzen, welches vom alten nur dadurch ſich unterſchied, daß es die monotheiſtiſchen Elemente desſelben zu klarerm Bewußtſein brachte. Die Form, in welcher dieſe aufgefaßt wur-

1) Man kann ſie beim Marcellus von Ancyra und ſeinem Schüler Photinus ſuchen. Doch möchte ſich ſchwer entſcheiden laſſen, ob ſie mehr dem Sabellianismus oder mehr der Lehre des Paulus von Samoſata ſich genähert hätten.

den, entfernte ſich aber vom Stoicismus, weil überhaupt dieſer allmälig ſeine Kraft verloren hatte, um dagegen dem neuen Platonismus eine unbeſtrittene Herrſchaft einzuräumen.

In den Arianiſchen Streitigkeiten ſtanden drei Parteien einander entgegen, die Arianiſche, die orthodoxe, welche beſonders Athanaſius vertrat, und die Partei, welche in ihrer Lehrweiſe zunächſt an den Origenes ſich anſchloß, aber auch durch die Gewalt des Streites, eben ſo wie die Arianiſche, zu manchen nicht beabſichtigten Folgerungen getrieben wurde. Dieſe letztere Partei ſuchte ſich in der Mitte zwiſchen den Arianern und den Athanaſianern zu halten, welches ſie aber nur dadurch im Stande war, daß ſie das Schwankende der Origeniſtiſchen Lehrweiſe in ſich trug. Aus ihr bildete ſich die Semiarianiſche Partei heraus und ſie trug nicht wenig zur Verlängerung des Streites bei, weil ſie zunächſt die Arianiſche Partei verſtärkte, nachher aber auch zum Zerfallen ihrer Partei Veranlaſſung gab, indem ſie doch keineswegs geneigt war den weſentlichen Punkten der Arianiſchen Denkweiſe ſich zu ergeben. Auf ihre Anſichten ausführlich einzugehn liegt außer unſerer Abſicht, da ſie keine wahrhafte Fortbildung der Lehre abgaben. Die weſentlichen Momente, auf welche ſie während des Streites drangen, haben keine philoſophiſche Bedeutung; ſie laſſen ſich in folgende Punkte zuſammenſtellen. Im Allgemeinen widerſtrebten ſie der allgemeinen Feſtſtellung der Lehrformeln, weil ſie nur zur Uneinigkeit in der Kirche führten, während ſie ſelbſt davon überzeugt waren, daß die bisherigen Glaubensformeln zur Beſtimmung der Lehre genügten. Im

Besondern aber machten sie darauf aufmerksam, daß viele der Ausdrücke, um welche der Streit sich drehte, doch nur bildlich und zweideutig wären, welches nicht geleugnet werden kann, aber auch von den Anhängern der orthodoxen Lehre zugegeben wurde. Und wie wenig genügten doch diese Männer der Regel der Vorsicht, welche sie hierdurch einschärften! denn sie ließen sich selbst durch einen zweideutigen Ausdruck täuschen die Stellung, welche sie einnahmen, für sicherer zu halten, als sie war, indem sie besonders daran festhielten, daß der Sohn Gottes, als Mittler zwischen Gott dem Schöpfer und seinen Geschöpfen gedacht, auch ein mittleres Wesen zwischen Geschöpf und Schöpfer haben, dem letztern zwar ähnlich, aber nicht gleich sein müßte. Wie wenig nun dies genüge ein solches Mittleres zwischen Geschöpf und Schöpfer anzunehmen, als wenn der Gegensatz nur einen Gradunterschied bezeichnete, als wenn es hinreichend wäre nicht eine Offenbarung Gottes, sondern nur eines Gottähnlichen empfangen zu haben, darüber scheinen sie sich keine Rechenschaft gegeben zu haben.

Eine viel deutlichere und gewissere Einsicht in den Gegensatz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe verrathen die Lehren der Arianer, welche, wenn auch über andere Punkte uneinig, in diesem eine vollkommene Übereinstimmung zeigten. Arius selbst, Presbyter zu Alexandria, welcher vom Jahre 318 an mit seinem Bischof Alexander in Streit war, scheint hierüber schon genügendes Licht verbreitet zu haben. Er erklärte das Wort oder den Sohn Gottes für ein Geschöpf, welches wie alle Geschöpfe vom Willen des Vaters abhängig wäre

und nicht aus deſſen Weſen hervorginge, denn ſonſt würde Gott der Vater der Nothwendigkeit unterworfen ſein [1]). So wie alle Geſchöpfe, ſo iſt er geworden und hat einen Anfang des Seins aus dem Nichts; aber als den Anfang der Schöpfung und den Vermittler, durch welchen alles andere werden ſoll, wie durch die gewordenen Götter des Platon, denkt ihn Arius auch als ein Weſen, welches vor der Zeit geſchaffen alles Zeitliche beginne. Hierauf nemlich beruht ſeine ganze Lehre, daß ein ſolcher Mittler zwiſchen Gott und der zeitlich gewordenen Natur nothwendig geweſen ſei, weil Gott eingeſehn habe, daß dieſe nicht Theil haben könnte an der reinen Hand Gottes. Er hält es alſo für unmöglich, daß Gott eine ſolche unvollkommene Welt hervorgebracht habe, wie dieſe zeitliche Welt, in welcher wir leben. Daher ſei es nothwendig geweſen, daß Gott zuerſt ein vollkommenes Geſchöpf machte, welches nachher Mittler wurde zwiſchen ihm und den übrigen Geſchöpfen, die es bildete [2]). Hierbei bewegt ihn der Gedanke, daß Gott als ein unkörper-

1) Athen. c. Arian. III, 62. *εἰ μὴ βουληθεὶς γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ θεὸς υἱόν.*

2) Ib. II, 24. *φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἔῶρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου* (add. *χειρός*) *καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, πρὸ τε καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ ταῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ.* De decr. Nic. syn. 8, aus welcher Stelle *χειρὸς* ſupplirt wird. Ungefähr wie Methodius ſcheint Arius das *κτίζειν* Gott dem Vater, das *δημιουργεῖν* aber dem Sohne beigelegt zu haben. Athan. c. Arian. II, 25. *διαιροῦσι γὰρ τὰ κτίσματα καὶ τὴν δημιουργίαν, καὶ τὸ μὲν τοῦ πατρὸς ἔργον, τὰ δὲ τοῦ υἱοῦ διδάσκουσιν ἔργα.*

liches Weſen weder als theilbar noch als veränderlich gedacht werden dürfe, wie die Arianer denn auch ihren Gegnern dies vorwarfen, daß ihre Lehre mit der Unkörperlichkeit Gottes nicht beſtehn könne [1]). Um die Untheilbarkeit Gottes feſtzuhalten verwarf Arius die Anſicht, daß der Sohn dem göttlichen Weſen angehöre, weil er dies nur als eine Theilung Gottes in ſich einſchließend zu denken wußte. Um die Unveränderlichkeit Gottes zu behaupten, mochte er ihm die Hervorbringung zeitlicher Dinge nicht zuſchreiben. Doch ſchien er ſelbſt eine Veränderung Gottes des Vaters zuzugeben, wenn er die Formel gebrauchte, Gott ſei nicht immer Vater geweſen, ſondern es erſt ſpäter geworden, ſo wie auch nicht immer der Sohn geweſen ſei, denn er ſei nicht geweſen, ehe er gezeugt wurde [2]). Dieſer Punkt ſeiner Lehre konnte alſo nur ungenügend bei ihm ſich herausſtellen; er ſcheint die Schwierigkeit ſich dadurch verdeckt zu haben, daß er zwiſchen der zeitlichen und der vorzeitlichen Wirkſamkeit unterſchied; denn dieſe legte er Gott dem Vater bei, indem er annahm, er habe den Sohn geſchaffen, jene aber ſprach er ihm ab, indem er behauptete, Gott könne an die Bildung der zeitlichen Dinge ſeine Hand nicht legen. Deswegen müſſen wir das Hauptgewicht ſeiner Gründe darauf legen, daß Gott zwar ſchaffen könne, wie er denn ſeinen Sohn ſchafft, aber nur ein vollkommenes Geſchöpf, nicht die unvollkommenen Dinge dieſer Welt; ſie anzu-

1) Ap. Athan. de synod. 16. *σύνθετος ἴσται ὁ πατὴρ καὶ διαίρετος καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτοὺς καὶ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός.*

2) Ap. Athan. c. Arian. I, 5.

ſaſſen, dazu bedurfte er eines vermittelnden Werkzeuges, welches er ſich ſelbſt in ſeinem Sohne hervorbrachte, ſo wie der Platoniſche Werkmeiſter der Welt in den gewordenen Göttern ähnliche Werkzeuge ſich bereitet, weil ihm ſelbſt nicht erlaubt iſt das Sterbliche zu bilden.

Durch dieſe Anſicht wurde nun aber der Sohn Gottes auch aus der Ordnung gewöhnlicher Geſchöpfe herausgeſtellt. Er ſoll ja die übrigen Geſchöpfe bilden oder ſchaffen und muß deswegen die Geſammtheit ihrer Vollkommenheiten in ſich tragen, die übrigen aber können nur als unvollkommene Hervorbringungen ſeiner Wirkſamkeit angeſehn werden. Deswegen ſoll er auch ſo vollkommen ſein, daß er keiner Veränderung unterliegt und in ſeinem Willen nicht wanken kann [1]). Allein man bemerkt bald, daß hierdurch auch wieder ein Mittelding zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf, zwiſchen Göttlichem und Weltlichem eingeführt werden ſoll, welches nur zu Verlegenheiten führen kann. Dieſe geben ſich auch alsbald zu erkennen, wenn man die Schwankungen betrachtet, in welche Arius verfiel, indem er den Begriff des göttlichen Wortes zu beſtimmen ſuchte. Er betrachtet es wie alle vernünftige Geſchöpfe als ein Weſen, welches Freiheit hat ſich zum Guten oder zum Böſen zu beſtimmen, nicht anders wie der Teufel, nach dem Ausdrucke eines Arianers, und die Arianer ſehen es deswegen auch als etwas Veränderliches

1) Ap. Athan. de synod. 16. *θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπὰ πεποίηκε. — — ὑποστήσαντα δὲ ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων.*

an. Wenn es nicht veränderlich wäre, so würde es wie Holz oder Stein sein [1]). Es drückt sich hierin der alte Grundsatz aus, daß alles Geschaffene auch veränderlich sein müsse. Weil aber Gott voraussah, meint nun Arius weiter, daß der Sohn Gottes beständig dem Guten anhangen werde, verlieh er ihm seine Herrlichkeit und erst dadurch wurde er, der zunächst ein unbestimmtes Wesen war, zur Weisheit, zum Worte und zum Sohne Gottes [2]). Wir sehen hieraus, wie die Arianer, was auf den ersten Blick an ihren Lehren am meisten auffällt, das göttliche Wort bald veränderlich, bald unveränderlich nennen konnten. Veränderlich ist es seiner Natur nach als Geschöpf, unveränderlich aber durch seinen unerschütterlichen Willen im Guten zu beharren. Aber wir sehen auch, daß die Vollkommenheit, welche Gott seinem unmittelbaren Geschöpfe verliehen haben soll, nicht eine ursprüngliche war, sondern eine durch seinen Willen erworbene [3]). Also tritt hier doch wieder der Widerspruch ein, welchen die Lehre des Arius zu vermeiden suchte, daß der vollkommene Gott etwas Unvollkommenes geschaffen haben sollte. Es scheint hiernach, als wäre Arius beson-

1) Athan. c. Arian. 35.

2) Ap. Athan. c. Arian. I, 5. *εἶτα θελήσας* (sc. *ὁ θεός*) *ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ κτλ.* — — *τῇ μὲν φύσει, ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτός, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως. διὰ τοῦτο γάρ, φησί, καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα.*

3) Ib. 9. *μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη.*

ders dadurch zu seinen Annahmen geführt worden, daß er dem höchsten Gott nicht die Schöpfung so schwacher sittlicher Wesen aufbürden wollte, wie die Engel und Menschen sind, welche dem Bösen sich zugewendet haben.

Noch von einer andern Seite treten die Schwierigkeiten des Arianischen Systems an das Licht, wenn wir seinen Begriff von der Vollkommenheit des Sohnes Gottes untersuchen. Es ist seiner Ansicht gemäß, daß er das erste Geschöpf als etwas ganz Unbestimmtes setzt, denn erst als Belohnung seiner im Guten beharrlichen Freiheit soll es alles Gute erlangen. Darin ist denn auch eine völlige Verschiedenheit des Geschöpfes und des Schöpfers ausgesprochen und es ist dieser Denkweise durchaus entsprechend, daß Arius den Sohn Gottes, wie alle Geschöpfe als ein Wesen ansieht, welches dem Wesen Gottes völlig fremd und der Herrlichkeit Gottes in das Unendliche ungleich sei [1]). Wenn daher der Sohn Gottes dennoch ein vollkommenes Geschöpf, ja ein voller Gott vom Arius genannt wurde [2]), so müssen wir diese Ausdrücke in einer ähnlichen Weise wie jene Schwankungen über die Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wortes uns erklären. Darin, wird man im Sinn des Arius sagen müssen, besteht die Gottheit des Sohnes, daß er selbst immer im Guten beharrt und allen Ge-

---

1) Ib. 6. καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι. — — ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον.

2) Ap. Epiph. haer. 69, 6. πλήρης θεός. Ap. Athan. de synod. 16.

ſchöpfen das Gute verleiht, was ihnen nur irgend zukommen kann; ſo iſt er vollkommen, aber doch immer nur ein vollkommenes Geſchöpf, ſo vollkommen, als ein Geſchöpf ſein kann; aber die unendliche Vollkommenheit Gottes überſteigt doch dieſe Vollkommenheit bei Weitem. Denn nach der Anſicht des Arius iſt ein jedes Geſchöpf nicht allein von Gott abhängig, ſondern auch in ſeine beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen. Dies hob er beſonders von der theoretiſchen Seite hervor. Er behauptete, einem jeden Geſchöpfe ſei ein gewiſſes Maß des Erkennens zugetheilt und ſo auch dem Sohne Gottes, woraus denn natürlich folgte, daß er eben ſo wenig, wie ein anderes Geſchöpf, die unendliche Fülle der Gottheit zu erkennen vermöge [1]). Ja Arius behauptete auch, der Sohn Gottes erkenne ſich ſelbſt nicht ſeinem eigenen Weſen nach, welches eine Folgerung aus dem vorher angeführten Satze zu ſein ſcheint, mit welchem es von ihm ſelbſt zuſammengeſtellt wurde [2]), und dies, müſſen wir geſtehn, flößt uns einige Achtung für den folgerichtigen Scharfſinn des Mannes ein, welcher einſah, daß die Erkenntniß des Geſchöpfs ſeinem Weſen nach nur aus der Erkenntniß ſeines Grundes oder des Schöpfers entnommen werden könne.

Dieſer Punkt der Lehre, obgleich nicht von allen Aria-

---

1) Ap. Athan. c. Arian. I, 6. ὡς ἄρα καὶ τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει καὶ οὔτε ὁρᾶν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα. ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν.

2) L. l. καὶ γὰρ καὶ ὁ υἱός, φησίν, οὐ μόνον τὸν πατέρα ἀκριβῶς οὐ γινώσκει, λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε.

nern in derſelben Art angenommen, ſcheint uns die Richtung der Denkweiſe, welche Arius ſelbſt verfolgte, am deutlichſten auszuſprechen. In die Subordinationstheorie, welche die Arianer im Allgemeinen verfolgten, konnte man unſtreitig einen verſchiedenen Sinn legen; wir werden dies ſpäter noch an der Lehre des Aëtius und Eunomius ſehen; aber die Lehre des Arius, indem ſie dem Sohne Gottes die vollkommene Erkenntniß ſeiner ſelbſt und ſeines Grundes abſprach, mußte auch die vollkommene Offenbarung durch den Sohn Gottes leugnen. Und dieſe Anſicht ſtimmt denn auch auf das Beſte mit allem dem überein, was Arius über die Unvollkommenheit, über das beſchränkte Maß der Geſchöpfe und über ihre völlige Ungleichheit und Verſchiedenartigkeit vom Schöpfer vorbrachte. Es ſind dies dieſelben Grundſätze, deren zerrüttende Folgen wir in der Kosmologie des Origenes gefunden haben, darauf hinauslaufend, daß es im Weſen des Geſchöpfes liege unvollkommen zu ſein, wenn man auch als Geſchöpf vollkommen ſein ſollte, und daß ſeine Ähnlichkeit mit Gott nichtig, ſeine Unähnlichkeit unendlich ſei. In der Lehre des Arius ſcheinen dieſe Annahmen geherſcht zu haben ohne irgend ein heilſames Gegengewicht zu finden. Daher kann ihm auch die Offenbarung Gottes ſei es durch die Predigt des Evangeliums, ſei es durch die Weltſchöpfung nur eine unvollkommene ſein; der wahre Gott iſt verborgen; es iſt nur ein untergeordneter Gott, welcher in jenen beiden Arten der Offenbarung wirkſam iſt und ſich verkündet. Dieſer weltbildende Gott des Arius iſt nun in Wahrheit von dem weltbildenden Gott der Gnoſtiker weſentlich nur darin unterſchieden, daß er nicht

allein einer Periode des weltlichen Daſeins vorſteht, ſondern nicht aufhört zu wirken, ſo lange die Welt iſt. Beide ſind ſich darin gleich, daß ſie nur Unvollkommenes hervorbringen können. Noch größere Ähnlichkeit aber hat der weltbildende Gott des Arius mit der Götterwelt der Heiden, welche zum Gedanken eines oberſten Gottes ſich zwar erhoben hatten, aber ſich nicht davon überzeugen konnten, daß dieſes reine und vollkommene Weſen ſich herablaſſen könne eine ſolche Welt ſinnlicher Dinge, an deren Vollkommenheit ſie nicht glauben konnten, ſelbſt zu erſchaffen und mit ſeiner Kraft zu durchdringen und in ihr ſeine Herrlichkeit zu offenbaren. Denn wenn dieſe Heiden nun annahmen, daß der höchſte Gott zur Schöpfung der Welt unvollkommener und untergeordneter Weſen ſich bediente, welche wir als Götter zu verehren hätten, weil alles unſer Sein von ihnen abhinge; ſo wich Arius nur darin von ihnen ab, daß ſie eine Mehrheit ſolcher Mittelweſen annahmen, er dagegen nur einen weltbildenden Gott. Man wird daher die Lehre des Arius nicht unrichtig beurtheilen, wenn man ſie den Vorſtellungsarten zuzählt, welche aus der heidniſchen Anſicht über das Verhältniß der Welt zu Gott hervorgegangen waren [1]), nachdem der Monotheismus den Polytheismus mehr und mehr verdrängt und zuletzt auch dahin geführt hatte, von der Einheit der Welt auf die Einheit eines weltbildenden, aber beſchränkten Grundes zu ſchließen.

1) Athan. c. Arian. III, 16. *διὰ τί οὖν οἱ Ἀρειανοὶ — — οὐ συναριθμοῦσιν ἑαυτοὺς μετὰ τῶν Ἑλλήνων; καὶ γὰρ κἀκεῖνοι, ὥσπερ καὶ οὗτοι, τῇ κτίσει λατρεύουσι παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα θεόν.*

Wenn wir die ganze Lehre der Arianer überſehen könnten, ſo würde ſich, in der Vorausſetzung, daß ſie ihren Grundſätzen auch in den Folgerungen treu geblieben wären, beſonders an ihren Meinungen über die letzten Dinge ihre Abweichung von der kirchlichen Lehre herausſtellen. Auf dieſen Punkt aber ſcheinen die Streitigkeiten der damaligen Zeit nur wenig eingegangen zu ſein nach der Weiſe dieſer Zeit eben nur einzelne Lehrpunkte in das Auge zu faſſen.

Auch die Lehre, welche in dieſen Zeiten unſtreitig die größeſte wiſſenſchaftliche Kraft entfaltete, die Lehre des Athanaſius, iſt doch hierin von den übrigen Lehrweiſen, welchen ſie ſich entgegenſtellte, nicht weſentlich verſchieden. Auch ihr fehlt es an einer umfaſſenden Überſicht über die Wiſſenſchaft auch nur in dem Umfange, in welchem wir ſie beim Origenes gefunden haben. Um ſo merkwürdiger iſt dies, je weniger wir annehmen können, daß der Mann, welcher ſie aufſtellte, gezögert haben ſollte auch die entfernteſten Folgerungen ſeiner Lehre auszuſprechen, wenn er ſie geſehn hätte. Denn dieſer Mann kannte wohl die Kraft wiſſenſchaftlicher Folgerichtigkeit und zaghaftes Gemüths war er nicht. Vielmehr gehört Athanaſius zu den ſtarken Charakteren, wie ſie entſcheidende Wendepunkte verlangen. So hat er ſich in ſeinem ganzen wechſelvollen Leben gezeigt, bereit für ſeine Überzeugung das Äußerſte zu dulden, in dieſer Überzeugung unwandelbar feſt, beredt ſie gegen jede Anfechtung zu vertheidigen und Schwankende mit ſich fortzureißen, voll von der großen Bedeutung ſeiner Sache, durch alles dies und auch durch ſeine kluge Nachgiebigkeit vollkommen geeignet an die Spitze

ſeiner Partei zu treten und in dieſer Stellung ſich zu behaupten. Die Größe ſeines Charakters iſt außer Zweifel; aber eben ſo ſicher iſt es auch, daß ſeine Lehre, in der Alexandriniſchen Schule gebildet, in der Verehrung des Origenes aufgewachſen [1], doch nur einzelne Punkte weiter entwickelt hat, ohne ſie durch die ganze Reihe der wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen durchzuführen, welche Origenes angeregt hatte. Dies lernt man am beſten erkennen, wenn man die früheſten Schriften dieſes Mannes lieſt, welche der beſondern Polemik der Zeit am fernſten ſtehend auch am meiſten unter allen ſeinen Werken einen rein wiſſenſchaftlichen Charakter an ſich tragen und einen allgemeinen Überblick über die Lehre erſtreben, ich meine die Schriften gegen die Griechen und über die fleiſchliche Erſcheinung des Wortes Gottes, welche ihrem Inhalte nach ein Ganzes zu bilden beſtimmt ſind.

Gleich an der Spitze der Schrift gegen die Griechen ſtehn einige Sätze, welche uns wohl abſchrecken könnten weiter zu leſen. Athanaſius ſagt, die Erkenntniß der Frömmigkeit und der Wahrheit aller Dinge bedürfe nicht ſo ſehr des Unterrichts durch die Menſchen, als ſie von ſich Klarheit habe; die Werke Gottes verkündeten ſie und die Lehre Chriſti ſei heller als das Licht der Sonne. Er verweiſt auf die heilige Schrift; fügt aber doch zuletzt noch hinzu, der Vorwurf der Heiden ſolle ſich nicht bewahrheiten, daß die chriſtliche Lehre ohne Gründe bleibe [2]. Das klingt beinahe, als könnte man der wiſſen-

1) De decr. Nic. syn. 27; ad Serap. IV, 9 sqq.
2) Orat. c. gent. 1.

ſchaftlichen Unterſuchung entbehren und als würde man nur wegen der Schwachheit der Heiden überall Gründe zu ſuchen genöthigt über die gewöhnliche Vorſtellung und die heilige Schrift hinauszugehn. Auch geht offenbar die wiſſenſchaftliche Darſtellungsweiſe des Athanaſius darauf aus ſo einfach, als möglich, ſich zuſammenzufaſſen. Aber leſen wir nur etwas weiter, ſo werden wir doch auch gewahr, daß Athanaſius, wenn er auch die Grundlagen des Glaubens für eine Sache einfacher Einſicht anſah, darum doch die Tiefen der Erkenntniß, in welche ſie einführen ſollten, keineswegs für leicht zu erforſchen hielt. Der Gegenſtand ſeiner Forſchung iſt Gott und ſein Verhältniß zur Welt und er verleugnet ſich eben ſo wenig, als die frühern Alexandriner, das Überſchwengliche, welches für uns in dieſer Forſchung liegt. Die Erkenntniß Gottes geht über jeden menſchlichen Gedanken; ſie ſchließt in ſich die wunderbare Vereinigung der ewigen Ruhe und der bewegenden Kraft, welche alles umfaßt [1]). In ſich iſt Gott unerforſchlich und nur in der Welt mögen wir ihn erkennen. Daher warnt Athanaſius nicht ſelten vor der ſpitzfindigen Forſchung nach den göttlichen Geheimniſſen. Mit menſchlicher Denkkraft wollten ſie über das menſchliche Denken hinaus. Ihm bei tieferem und tieferem Nachdenken über die Gottheit des Sohnes werde nur immer klarer, wie weit er von Erkenntniß derſelben entfernt ſei. Von Gott laſſe ſich wohl ſagen, was er nicht ſei, aber was er ſei, bleibe verborgen [2]), d. h. die

1) C. gent. 2; 42.

2) Ib. 35; c. Apoll. I, 13; ep. ad monach. 1 sq. Andere Stellen ähnlicher Art ſ. bei Möhler Athanaſius der Große I S. 132 ff.

Wiſſenſchaft ſei wohl hinreichend die Irrthümer über Gott zu widerlegen, aber nicht die Erkenntniß der Wahrheit über ihn zu gewähren. Dies muß nun unſtreitig als ein Ergebniß ſkeptiſcher Überlegungen angeſehn werden. Mit der gewöhnlichen Vorſtellung ſtimmt es wenig überein. Gegen das Unvermögen der Wiſſenſchaft Gott zu erkennen erhob nun Athanaſius den Glauben und dieſer erſchien ihm ſeinen weſentlichen Grundzügen nach als ſo einfach, daß er nicht vieler Beweiſe bedürfe. Die Beweiſe wären doch nur eine künſtliche Verknüpfung der Gedanken, der Glaube dagegen die unmittelbare Gewißheit des Göttlichen, welches wir in unſerer Seele trügen [1]).

Wenn Athanaſius hiernach glaubte den chriſtlichen Glauben mit leichter Mühe wiſſenſchaftlich begründen zu können, ſo mochten allerdings die Vorgänge der Zeit hierzu das Ihrige beitragen. Den Heiden gegenüber äußert ſich Athanaſius im Bewußtſein der vollen Überlegenheit nicht ſowohl des Monotheismus über den reinen Polytheismus, als vielmehr der zur Herrſchaft gekommenen Religion über den beſiegten Aberglauben. Es iſt ein Gottesurtheil, welches er in den Erfolgen des Chriſtenthums ſieht. Die Gottheit Chriſti und die Göttlichkeit ſeiner Lehre wird durch ſeine Macht bewieſen, nicht allein durch die Macht, welche er während ſeines Wandels unter den Menſchen übte, durch ſeine wunderthätigen Werke, noch allein durch die Wunder, welche noch jetzt in ſeinem Namen vollbracht werden, ſondern noch viel mehr durch die allgemeine Veränderung der

1) C. gent. 30.

religiösen Denkweise unter den Menschen, welche von der Zeit seiner Erscheinung an sich verbreitet hat. Seit dieser Zeit sind allmälig immer mehr die Verehrungen der Götzen verschwunden, die Orakel verstummt, die Zauberei ist in Verachtung gerathen, die Griechische Weisheit hat von da an begonnen zu sinken und alles, was dem christlichen Glauben zuwider ist, hat zurücktreten müssen. Selbst die Barbaren, denen wilde Sitten eingeboren sind, wenn das Christenthum zu ihnen kommt, wenden sich zum Frieden und zur Eintracht. Über die ganze bewohnte Erde verbreitet sich die neue Lehre und beweist ihre weltüberwindende Kraft. Das sind die Waffen, in welchen Christus sich als Gott offenbart. Wie der Blinde, welcher die Sonne nicht sieht, aber sie doch in ihrem wärmenden Stral gewahr wird, so müssen wir seine Werke schauend an seine Kraft glauben [1]).

Es ist eine ganz ähnliche einfache Beweisart, welche Athanasius dem Atheismus und Polytheismus entgegensetzt. Daß ein Gott ist, beweist uns das Dasein der Schöpfung; daß nur ein Gott ist, sehen wir aus der Einheit der Welt, aus der Harmonie aller Geschöpfe unter einander. Diese Schöpfung ist wie eine Schrift, welche laut ihren Herrn und Schöpfer verkündet, wie ein Werk, welches seinen unsichtbaren Meister offenbart [2]). Die Epikureer, welche die Vorsehung Gottes leugnen

1) De incarn. verbi dei 32; 46; 52; 54; 55.

2) C. gent. 34; 35; 39. *γνώρισμα γὰρ ἀσφαλὲς τοῦ ἕνα τὸν ποιητὴν εἶναι τοῦ παντός ἐστι τοῦτο τὸ μὴ πολλούς, ἀλλ' ἕνα εἶναι τὸν κόσμον. — — λόγου ὄντος φυσικοῦ τὸ ἓν καὶ τέλειον τῶν διαφόρων κρεῖττον εἶναι.*

und behaupten, daß alles aus Zufall entſtanden ſei, ſtreiten gegen die offenbaren Thatſachen der Erſcheinungen, da eine ſolche zweckmäßige Ordnung aller Dinge, wie ſie die Welt offenbar zeigt, nicht durch Zufall entſtanden ſein kann. Dieſe Fülle der Schöpfung verlangt aber auch einen vollkommenen Schöpfer, und daher muß auch der Dualismus eines Platon verworfen werden, welcher Gott nicht als Schöpfer, ſondern nur als einen von der Materie abhängigen Werkmeiſter der Welt ſich dachte [1]). Dieſen Sätzen, welche von der Vollkommenheit und Harmonie der Welt ausgehen, ſtellen ſich aber andere Sätze zur Seite, welche auf die Unvollkommenheit und den Streit der Welt aufmerkſam machen, damit wir nicht etwa auf den Einfall gerathen möchten ſie ſelbſt für Gott zu halten. Die Welt in viele Theile getheilt, welche einer des andern wechſelſeitig bedürfen, kann nicht für Gott gehalten werden, welcher vollkommen iſt, denn ſonſt würde Gott in unvollkommene Theile getheilt und ſo in die mannigfaltigſten Verſchiedenheiten zerfallend ſich ſelbſt ungleich ſein. Die Welt iſt ein Körper, Gott aber unkörperlich; die Welt, aus einer Vielheit von Theilen beſtehend, muß in viele Gegenſätze zerfallen, die mit einander wechſelſeitig in Streit ſtehen; ein ſolches ſich ſelbſt beſtreitendes Weſen, welchem Übereinſtimmung des Sinnes mangelt, kann nicht für Gott gehalten werden [2]).

Doch bei dieſen Beweiſen bleibt Athanaſius nicht ſtehen, vielmehr ſieht er ſie nur als Hülfsbeweiſe an,

1) De incarn. verbi 2.

2) C. gent. 27 sqq.

welche uns wohl nöthig ſein möchten, wenn unſere Seele Gott nicht ſchauen kann in ſich ſelbſt, weil ihre Vernunft getrübt iſt von außenher [1]; ſonſt aber liegt ihm der wahre Beweis für das Sein Gottes, ſo wie die wahre Erkenntniß Gottes in der Vernunft. Wenn er daher auch behauptet, daß Gott über alle menſchliche Erkenntniß ſei, ſo hindert ihn dies doch nicht zugleich feſtzuhalten, daß dem Menſchen doch auch von Gottes Gnade Vernunft beiwohne, durch welche er über die ſinnliche Wahrnehmung und jede körperliche Vorſtellung hinausdringe und in dem Bilde und der Ähnlichkeit mit Gott die göttliche Vorſehung erblicken könne [2]. Nur die Vermiſchung mit dem Unreinen, mit den Begierden, welche zum Leiblichen uns ziehen, verhindert uns in der Gemeinſchaft mit Gott deſſen Erkenntniß zu haben. Wir müſſen bemerken, daß hierin Athanaſius ſehr genau an die Lehren der Neu-Platoniker ſich anſchließt, obgleich er, wie wir ſchon ſahen, auch gegen den Platon polemiſirt. Erſt in dieſer Zeit — wir haben hierbei auch an den Arius zu denken — verbreitet ſich unter den Kirchenlehrern der reine Platonismus im Sinn dieſer Zeiten, unvermiſcht oder doch nur wenig gemiſcht mit der ſtoiſchen Denkweiſe, welche, wie früher gezeigt, einen ſehr bedeutenden Einfluß auf die Lehren der Alexandriner gehabt hatte. Wir dür-

1) Ib. 34 fin. — *εἰ μὴ αὐτάρκης ἐστὶν ἡ παρὰ τῆς ψυχῆς διδασκαλία διὰ τὰ ἐπιθολοῦντα ταύτης ἔξωθεν τὸν νοῦν καὶ μὴ ὁρᾶν αὐτὴν τὸ κρεῖττον.* De incarn. verbi 12.

2) C. gent. 2. *ὑπεράνω μὲν τῶν αἰσθητῶν καὶ πάσης σωματικῆς φαντασίας γενόμενος, πρὸς δὲ τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα καὶ νοητὰ τῇ δυνάμει τοῦ νοῦ συναπτόμενος.*

ſen wohl annehmen, obwohl wir keine entſcheidende Zeugniſſe dafür nachzuweiſen haben, daß die Wiederherſtellung der Platoniſchen Lehre durch den Plotinus hierauf eingewirkt habe.

Um nun ſeinen von der Vernunft ausgehenden Beweis für das Sein Gottes durchzuführen, ſucht Athanaſius zuerſt nachzuweiſen, daß wir vernünftige Weſen ſind. Er beruft ſich dafür auf den Unterſchied des Menſchen von den unvernünftigen Thieren, welcher darin beſtehe, daß dieſe in ihren natürlichen Trieben nur vom Gegenwärtigen geleitet würden, während der Menſch überlegen könne. Dadurch beweiſt ſich, daß ſeine Vernunft etwas anderes iſt, als die Sinne, indem jene dieſe beurtheilt und ſie auf das richtet, was geſehn, gehört und überhaupt wahrgenommen werden ſoll. Da zeigt ſich die Vernunft als eine Meiſterin der Harmonie; ſie weiß die verſchiedenen Sinne zu gebrauchen zu einem Zuſammenhang, wie ein Muſiker die Saiten der Lyra. Von der körperlichen Erſcheinung iſt dieſe Kraft der vernünftigen Seele durchaus verſchieden, indem ſie ganz andere Bewegungen hat, als jene, das Vergangene bedenkt, das Zukünftige ahnet und mit ihrem Blick das Entfernteſte umfaßt. Noch entſchiedener aber beweiſt ſich die Vernunft in dem Gedanken und in der Sehnſucht der Unſterblichkeit und des Ewigen, welche uns die Vergänglichkeit des Körperlichen verachten lehren und den Tod für die Tugend zu leiden ermahnen. So offenbart ſich die Vernunft als weit hinausgehend über die Beſchränktheit des körperlichen Lebens; ſie iſt das Herſchende in uns, welches Gutes und Böſes uns unterſcheiden lehrt und den Geſetzen des Guten zu folgen

befiehlt [1]). Auf dieſe Vernunft, verlangt nun Athanaſius, ſollen wir blicken, die Seele reinigend vom Schmutze der Sünde und der Begierden, überhaupt von allem Fremdartigen, daß ſie ſei, wie ſie urſprünglich geworden iſt, um in ihr Gottes Vernunft, ſein Wort zu erkennen, durch welches ſie wurde, und durch das Wort nicht minder den Vater. Deswegen ſieht er die Gottloſigkeit und die Abgötterei nur als eine Selbſtentfremdung der Seele an. Der Menſch hat ſich abgewendet von ſich ſelbſt, dem Körperlichen ſich zugewendet als dem, welches unter ihm iſt; aber er darf nur zurückkehren in ſich ſelbſt, um ſeine Gemeinſchaft mit dem Göttlichen zu erkennen und das göttliche Ebenbild in ſich gewahr zu werden [2]). Dies iſt der Beweis für das Sein, für die Wahrheit Gottes. Wir bedürfen keines andern Dinges um Gott zu erkennen, als uns ſelbſt. Nicht entfernt von uns iſt der Weg zu ihm, zur Wahrheit; denn in uns haben wir den Glauben und das Reich Gottes. Die Verleugnung Gottes iſt daher dem Athanaſius gleich der Verleugnung ſeiner Seele und der Vernunft [3]). Dies iſt ganz die Denk-

1) Ib. 31 sq.

2) Ib. 2. *ὅτε γὰρ οὐ συνομιλεῖ ταῖς σώμασιν ὁ νοῦς ὁ τῶν ἀνθρώπων, οὐδέ τι τῆς ἐκ τούτων ἐπιθυμίας μεμιγμένον ἔξωθεν ἔχει, ἀλλ' ὅλος ἐστὶν ἄνω, ἑαυτῷ συνών, ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς, τότε δὴ τὰ αἰσθητὰ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα διαβὰς ἄνω μετάρσιος γίνεται καὶ τὸν λόγον ἰδὼν ὁρᾷ ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ λόγου πατέρα κτλ.* Ib. 8. *ἔξω δὲ ἑαυτῆς γενομένη* (sc. *ἡ ψυχή*) *τὰ οὐκ ὄντα λογίζεται καὶ ἀνατυποῦται.* Ib. 34.

3) Ib. 30. *ἡ δὲ τῆς ἀληθείας ὁδὸς πρὸς τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἔχει τὸν σκοπόν. πρὸς δὲ τὴν ταύτης γνῶσιν καὶ ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἄλλων ἐστὶν ἡμῖν χρεία, ἀλλ' ἡμῶν αὐτῶν. — — ἀλλ' ἐν ἡμῖν ἐστί — — καὶ εἴ τις ἂν ἔροιτο, τίς ἂν εἴη αὕτη, φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν.*

weiſe, in welcher auch die ſpätern Kirchenlehrer Gedanken des neuern Platonismus ſich aneigneten, eine Denkweiſe, welcher wir noch mehrmals unter verſchiedenen Formen begegnen werden.

Beim Athanaſius tritt ſie in der einfachſten Geſtalt auf, indem er ganz in der theologiſchen Richtung verſenkt iſt und ſein Blick das Gebiet des Weltlichen überſchauend noch nicht zu deutlichen Begriffen ſich entwickelt hat. In der Erkenntniß Gottes liegt ihm alle Wahrheit des Denkens und des Seins. Ohne ſie wäre alles nichts nütze, ohne ſie wäre keine Vernunft [1]). Daher iſt ihm die Abwendung von Gott auch zugleich die Abwendung von ſich ſelbſt und die Hinwendung zum Nichtigen; die Seele denkt da, obgleich ſich ſelbſt denkend, doch nur das Nicht-Seiende und iſt nur Nichtiges; denn ſie iſt da böſe und das Böſe iſt nur das Nicht-Seiende [2]). Dem Dualismus weiß Athanaſius in keiner andern Weiſe zu entgehn, als indem er durch dieſen ſeinen Begriff vom Böſen das Böſe vernichtet [3]). Er meint nemlich, da der gute Gott nichts anderes habe machen können als nur Gutes, ſo dürfe das Böſe nur als eine Folge davon angeſehn werden, daß die Seele, welche Freiheit erhalten hat, von Gott ſich abwendend dadurch auch des Guten und wahrhaft Seienden beraubt wurde und das Nicht-

1) De incarn. verbi 11. ἅτε δὴ ἀγαθὸς ὢν (sc. ὁ θεός) οὐκ ἀφῆκεν αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀνθρώπους) ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μὴ ἀνόητον ἔχωσι καὶ τὸ εἶναι. ποία γὰρ ὄνησις τοῖς πεποιημένοις μὴ γινώσκουσι τὸν ἑαυτῶν ποιητήν; ἢ πῶς ἂν εἶεν λογικοὶ μὴ γινώσκοντες τὸν τοῦ πατρὸς λόγον;

2) C. gent. 3; 4; 8; de incarn. verbi 3; 4.

3) C. gent. 6.

Seiende zu denken begann, leere Vorſtellungen in ſich erzeugend, in welchen ſie glaubte etwas zu machen ohne etwas zu machen [1]).

Wenn man nun den Sinn dieſer Lehren recht überdenkt, ſo wird man freilich wohl bemerken müſſen, daß ſie nur eine ungenügende und oberflächliche Anſicht von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt vorausſetzen. Dies äußert ſich beſonders darin, daß dem Athanaſius das Gute und das Böſe, das Vollkommene und das Unvollkommene in der Welt faſt ganz auseinanderfallen. Bald ſcheint es ihn zu befremden, daß in der Schöpfung das eine, bald daß in ihr das andere ſich vorfindet. Daß Gott eine ſolche ſinnliche Welt erſchuf, nothwendig unvollkommen ihrer Natur nach und der göttlichen Wahrheit untheilhaftig, das erſcheint ihm faſt als etwas Willkürliches oder Zufälliges. Er äußert die Meinung, daß Gott andere und mehrere Welten hätte ſchaffen können; daß er aber nur eine Welt machte, ſei deswegen geſchehen, damit uns darin die Einheit des Weltſchöpfers offenbar würde [2]). Wenn er hier auch einen Beweggrund für die Schöpfung der ſinnlichen Welt anerkennt, ſo beruht derſelbe doch nur auf der Schwäche der vernünftigen Seele, welche durch das Äußere verdunkelt nicht im Stande ſein möchte in ſich ſelbſt Gott zu erkennen. Dieſe Schwäche vorausſehend habe Gott die ſinnliche Welt ge-

1) Ib. 7. *οὔτε οὐσία τις ἔστιν αὐτοῦ* (sc. *τοῦ κακοῦ*). *ἀλλὰ ἄνθρωποι κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπενοεῖν ἠξίωντο καὶ ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα. — — δοκοῦσά τι ποιεῖν οὐδὲν ποιεῖ* (sc. *ἡ ψυχή*).

2) Ib. 39.

macht, damit er in dieſem ſeinem Werke erkannt werde [1]). Es erinnert dieſe Anſicht an die Lehre des Origenes, daß die ſinnliche Schöpfung erſt eine Folge des Abfalls ſei; aber freilich in einer Weiſe, welche ihr ſelbſt nicht vortheilhaft iſt; denn offenbar bewegt ſich dieſe Erklärungsweiſe in einem Cirkel, indem ſie zuerſt die Verdunkelung der Seele, durch welche ſie Gott in ſich zu ſchauen unvermögend iſt, vom Äußern, d. h. doch unſtreitig von den ſinnlichen Dingen ableitet, nachher aber eben dieſe Dinge zur Hülfe für die Schwachheit der Seele verlangt. Die Sinnenwelt würde hiernach nur ein Mittel ſein, welches dadurch nothwendig wird, daß es zuerſt gegen ſeinen eigenen Zweck wirkt. Offenbar hat Athanaſius auf dieſe Seite der Unterſuchung nur wenigen Fleiß gewendet.

Aber auch von der andern Seite ſcheint es ihm wieder ſeltſam, daß die Geſchöpfe des Vollkommenen theilhaftig ſein ſollen. Er ſtellt den Grundſatz auf, das Hervorbringende müſſe vollkommener ſein als das Hervorgebrachte [2]). Wenn nun hierin liegt, daß die Geſchöpfe nur unvollkommen und beſchränkt ſein können, ſo verbindet ſich damit auch der Lehrſatz, daß nur Gott eins und untheilbar ſei, alle Geſchöpfe dagegen in einer Vielheit vorhanden, indem ein jedes ſeinen Dienſt habe zur Erfüllung des Ganzen; denn daraus folgt, daß ein jedes Geſchöpf als ein unvollkommenes, von den andern zu

1) Ib. 34 f. oben; de incarn. verbi 12. *εἰδὼς δὲ ὁ θεὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων προενοήσατο καὶ τῆς ἀμελείας τούτων, ἵν' ἐὰν ἀμελήσαιεν δι' ἑαυτῶν τὸν θεὸν ἐπιγνῶναι, ἔχωσι διὰ τῆς κτίσεως ἔργων τὸν δημιουργὸν μὴ ἀγνοεῖν.*

2) C. gent. 9. *τὸ γὰρ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου κρεῖττον εἶναι δεῖ.*

ergänzendes Glied der Welt angesehn werden muß [1]). Daher behauptet auch Athanasius die durchgängige Verschiedenheit aller Geschöpfe, so daß auch nicht eins völlig dem andern gleich sein könne [2]). Von einer andern Seite tritt diese Unvollkommenheit der Geschöpfe darin zu Tage, daß sie veränderlich sind, weil sie aus dem Nicht-Seienden ihr Bestehn haben und deswegen vergänglich sein müssen, weil sie in das Nichtsein zurückkehren und den Tod erleiden können, wenn Gottes Güte ihnen nicht Unsterblichkeit verleiht [3]). Dies gilt besonders von dem Menschen und von der Seele, obwohl dieser nach Platonischer Lehre Unsterblichkeit zugeschrieben wird [4]); denn ihrem Wesen nach ist sie leicht beweglich und kann niemals gänzlich sich zu bewegen aufhören; ihr kommt Freiheit zu, vermöge welcher sie die Glieder ihres Leibes zum Guten und Bösen gebrauchen und dem Seienden oder dem Nichtseienden sich zuneigen kann [5]). Besonders wird auch darin ein Beweis der Unvollkommenheit der Geschöpfe gefunden, daß sie nur allmälig sich vervollkommnen und in der Tugend fortschreiten können [6]). Nun ist es aber merkwürdig, wie scharf Athanasius das Vollkommene und das Unvollkommene in den geschaffenen Wesen von einander abschneidet.

---

1) C. Arian. II, 21 sq.; c. gent. 27.

2) C. Arian. II, 19.

3) C. gent. 41. *τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἡ φύσις, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ῥευστή τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτὴν συγκρινομένη τυγχάνει.* C. Arian. I, 51.

4) C. gent. 33.

5) Ib. 4; c. Arian. I, 51.

6) C. Arian. III, 52.

Er legt dem einen und dem andern einen verſchiedenen Urſprung bei und anſtatt beide aus einer und derſelben ſchöpferiſchen Handlung hervorgehn zu laſſen, läßt er uns zwei Momente der Schöpfung unterſcheiden, von welchen das eine die Unvollkommenheit der Geſchöpfe hervorgebracht, das andere der vernünftigen Seele ihre Vollkommenheit mitgetheilt habe. Nicht einfach, wie die übrigen Geſchöpfe, hat Gott die Menſchen gemacht durch ſein ſchöpferiſches Wort, ſondern einſehend, daß ſie in dieſer Weiſe geſchaffen und aus dem Nichtſeienden geworden nicht fähig ſein würden das Nichtgewordene zu begreifen, daß ſie alsdann auch wegen ihrer Entſtehung in das Nichtſeiende zurückkehren und nicht unſterblich ſein würden, hat er ihnen gleichſam durch eine zweite ſchöpferiſche That auch die Kraft ſeiner eigenen Vernunft wie einen Schatten ſeines ſchöpferiſchen Wortes mitgetheilt, damit ſie immer bleiben könnten in einem ſeligen Leben. In dieſer Richtung den Menſchen von ſeiner Vernunft unterſcheidend meint er nun, die menſchliche Natur hätte aus ſich den Gedanken Gottes nicht faſſen können, und damit alſo ihr Sein nicht unnütz ſei, hätte Gott ihrer ſich erbarmt und ihr die Erkenntniß ſeines Weſens mitgetheilt [1]). Freilich darf dies nicht in Widerſpruch gedacht werden mit der Einheit der Schöpfung, von welcher Athanaſius

1) De incarn. verbi 3. τὸ ἀνθρώπων γένος ἐλεήσας καὶ θεωρήσας; ὡς οὐχ ἱκανὸν εἴη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν ἀεί, πλέον τε χαριζόμενος αὐτοῖς, οὐχ ἁπλῶς ὥσπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῷα ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτούς, μεταδιδοὺς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου λόγου δυνάμεως, ἵνα ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ λόγου καὶ γενόμενοι λογικοὶ διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι. Ib. 11.

ſonſt lehrt, daß in ihr alles auf einmal und in den erſten Individuen ſchon der Same aller folgenden Geſchlechter geweſen ſei [1]; aber die Unterſcheidung zwiſchen der Schöpfung des Menſchen und der Mittheilung des göttlichen Ebenbildes beabſichtigt doch offenbar zwei weſentlich verſchiedene Momente in den vernünftigen Geſchöpfen auf das Anſchaulichſte auseinander zu halten, nemlich auf der einen Seite das, was ihnen als Geſchöpfen zukommt, die Unvollkommenheit des Gewordenen, und auf der andern Seite das, was ihnen die göttliche Gnade beſonders verliehen hat, des Göttlichen theilhaftig zu ſein und ſich dadurch über das Loos der vergänglichen Schöpfung zu erheben.

Wir haben dieſen Gegenſatz ſchon ſonſt kennen gelernt; die chriſtliche Denkweiſe kann ihn nicht verleugnen. Aber ſchärfer kann er nicht hervorgehoben werden, als von Athanaſius. Es iſt ihm freilich ſchon etwas Wunderbares, daß Gott in der Allmacht ſeines Willens aus dem Nichtſeienden die Schöpfung hervorgerufen hat; aber er fordert alsdann noch ein größeres Wunder, daß Gott auch aus dem Vergänglichen das Unvergängliche mache und dem ſchwachen Geſchöpfe die volle Gabe ſeiner Gottheit verleihe. Darin beruht die Stärke ſeines Glaubens, daß er nicht anſteht an dieſes Wunder zu glauben, welches ſeine Sehnſucht nach der Erkenntniß Gottes ihm verbürgt. Denn der Glaube beſteht in dem Vertrauen, daß ſich das Unvermögende in Vermögen, das Kraftloſe in Kraft, das

1) C. Arian. II, 48. In Adam waren οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους. Ib. 49.

dem Leiden Unterworfene in Freiheit vom Leiden, das Sterbliche in Unſterblichkeit verwandeln werde [1]).

Es iſt wohl erlaubt zu ſagen, daß Athanaſius die beiden Punkte, welche er in der Schöpfung des Menſchen unterſcheidet, zu ſcharf von einander abſonderte. Denn mit dem Begriffe der Schöpfung möchte es weſentlich zuſammenhängen anzunehmen, daß der vollkommene Gott ſeine Geſchöpfe zur Vollkommenheit geſchaffen habe, alſo nicht ſchwach und unvermögend das Beſte zu ergreifen. Gehen wir aber auf die Vorſtellungen der vorchriſtlichen Welt zurück, auf die Lehren der Griechiſchen Philoſophen, mit welchen die Entwicklung der chriſtlichen Lehre auf das Genaueſte zuſammenhängt, ſo finden wir es natürlich, daß jene ſchroffe Unterſcheidung bei ihm ſich feſtſetzte. Denn da herſchte die Anſicht, daß Unvollkommenheit den weltlichen Dingen weſentlich, daß ihnen, wie das Werden, ſo auch das Vergehen nothwendig ſei, und es muß als eine Nachwirkung dieſer Anſicht angeſehn werden, daß Athanaſius gleichſam als die Grundlage des Geſchaffenen die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit betrachtet, die Unvergänglichkeit aber und das göttliche Weſen in ihm nur als etwas Hinzugekommenes. Wie oftmals haben ſich noch in weit ſpätern Zeiten ähnliche Anſichten geltend gemacht! Wie natürlich erſcheinen ſie noch jetzt Vielen, welche ihre Auflöſung fürchten und an die nothwendige Grenze der menſchlichen Natur oder der Geſchöpfe uns beſtändig erinnern! Zu dieſer Nachwirkung heidniſcher

1) C. Apollin. II, 11. ἀλλ' ἔστι πίστις ἡ τὸ ἀδύνατον ἐν δυνάμει πιστεύουσα καὶ τὸ ἀσθενὲς ἐν ἰσχύϊ καὶ τὸ παθητὸν ἐν ἀπαθείᾳ καὶ τὸ φθαρτὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ τὸ θνητὸν ἐν ἀθανασίᾳ.

Denkweiſen, welche dem Athanaſius nur der Glaube an ein mit der Schöpfung nicht unmittelbar verbundenes Wunder beſiegen zu können ſcheint, geſellt ſich übrigens noch ein anderer Punkt, welcher in der Denkweiſe jener Zeiten lag, die Beſchränktheit des Blicks auf das kirchliche Leben und mithin auf das Menſchengeſchlecht, welchem allein die beſondern Wohlthaten Gottes zu Theil geworden. Von dieſem Standpunkte aus verſchwindet die Bedeutung der übrigen Welt, der ſinnlichen Welt, wie Athanaſius ſagt. Da iſt es natürlich zu denken, daß es noch etwas anderes ſei von Gott erſchaffen ſein und die Offenbarung des Göttlichen und unſterbliches Weſen empfangen haben. Geht doch Athanaſius folgerichtig hierin ſo weit unter allen Weſen, welche in den Bereich unſerer Erfahrung fallen, nur dem Menſchen ein Sein zuzuſchreiben, welches etwas nütze ſei, weil er allein Vernunft und die Fähigkeit Gott zu erkennen empfangen habe [1].

Der Gegenſatz zwiſchen dem Schöpfer und den Geſchöpfen ſteht nun natürlich in ſehr genauer Verbindung mit der Lehre von der Trinität, auf deren Feſtſtellung Athanaſius den größeſten Einfluß ausgeübt hat. Wir bemerken bei ihr, was die Geſchichte uns oft, wenn nicht gewöhnlich zeigt, daß die Urheber oder hauptſächlichſten Begründer einer Lehre auf die Namen und Formeln, in welche ſie gefaßt wird, den wenigſten Werth legen. Dem Athanaſius kommt es nicht viel darauf an, wie die Namen des Weſens (οὐσία) und der Subſtanz (ὑπόστασις), über deren Gebrauch in der Trinitätslehre man damals

1) De incarn. verbi 11.

ſtritt, angewendet werden [1]). Wenn gleich er den Ausdruck, daß der Sohn Gottes gleiches Weſens mit dem Vater ſei, für den paſſendern anſah, ſo betrachtete er ihn doch nur als einen ſymboliſchen. Denn er ſtimmt mit den frühern Lehrern der Alexandriniſchen Schule darin vollkommen überein, daß Gott durch keinen Begriff genügend zu bezeichnen ſei. Zwar iſt es ihm gewöhnlich Gott gut zu nennen; aber er erklärt auch, Gott ſei vielmehr Quelle alles Guten, über dem Guten, wie über dem Weſen [2]). Das wahrhaft Bedeutende dagegen in dem Streite der orthodoxen Kirche für die Trinitätslehre liegt ihm, wie billig, in der Unterſcheidung theils der drei Perſonen in der Gottheit, theils der Geſchöpfe vom Schöpfer.

Zunächſt zwar, je mehr Athanaſius davon überzeugt war, daß alle Worte doch nur in einer uneigentlichen Bedeutung von Gott gebraucht werden könnten, um ſo mehr könnte es auffallen, daß er dennoch die Unterſcheidungen in der Einheit Gottes, auf welche die Trinitätslehre der orthodoxen Kirche ausgeht, in den beſtimmteſten Formeln feſtzuhalten ſuchte. Allein mit der Lehre von dem Überſchwenglichen des Begriffs Gottes hat ſich immer der Gedanke vertragen, daß dennoch der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt feſtgehalten und ausgeſprochen werden müſſe in beſtimmten unterſcheidenden Begriffen und

1) De synod. 41 sqq.; 47; tom. ad Antioch. 5 sq.

2) C. gent. 2. ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐννοίας ὑπάρχων, ὥστε δὴ ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος ὤν. De incarn. verbi 3. ἀγαθός ἐστι, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος ὑπάρχει. De decr. Nic. syn. 22.

daß nicht weniger der Begriff Gottes durch ſeine Verhältniſſe zur Welt ſich beſtimmen laſſe. Von dieſem Gedanken iſt denn auch Athanaſius erfüllt und er wird dadurch in einer ähnlichen Weiſe wie Origenes zu der Unterſcheidung der Perſonen oder Hypoſtaſen in Gott geführt. Von den Anſichten des Origenes unterſcheidet ſich ſeine Lehre weſentlich nur darin, daß er das ſchöpferiſche Wort Gottes ſchärfer von den geſchaffenen Dingen abſondert und daher über die Schwankungen ſich erhebt, welche in den Äußerungen des Origenes über dieſen Punkt herſchten. Für weniger weſentlich müſſen wir es anſehn, daß er entſchiedener als Origenes Gott den Vater als Schöpfer der Welt bezeichnet [1]), denn daneben ſteht doch eben ſo entſchieden die andere Formel, welche beim Origenes die vorherſchende iſt, daß der Sohn Gottes, das ſchöpferiſche Wort, die Welt geſchaffen habe [2]), und immer gilt dieſer ihm für das, durch welches die Welt geſchaffen worden. Hierin haben wir ohne Zweifel den Beweggrund zu ſehen, welcher zur Unterſcheidung der göttlichen Hypoſtaſen führte, zunächſt freilich nur des Vaters und des Sohnes, deren Begriffe auch beim Athanaſius vorherſchen, aber alsdann auch des heiligen Geiſtes nach einer folgerichtigen Anwendung analoger Denkweiſe.

Athanaſius nemlich geht von der Überzeugung aus, daß Gott, der Grund aller Dinge, ein geiſtiges oder vernünftiges Weſen ſei und daher auch von Ewigkeit an als in ſeinem Weſen liegend ſeine Vernunft, ſein Wort,

1) Z. B. c. gent. 27.

2) Z. B. de incarn. verbi 7. τοῦ καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποιηκότος τὰ ὅλα, τοῦ θεοῦ λόγου.

das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens in ſich habe [1]). Dabei hält er nun die Untheilbarkeit und Unveränderlichkeit dieſes Weſens unerſchütterlich feſt und betrachtet eben deswegen dasſelbe als ein Unerkennbares. Nur durch das ſchöpferiſche Wort und ſeine Hervorbringungen, nur durch die Welt können wir Gott erkennen. Eben deswegen iſt es ihm aber auch nothwendig die Offenbarung Gottes, welche uns geworden iſt, von dem Sein Gottes in ſich ſelbſt zu unterſcheiden. Jene, das Wort Gottes, iſt nichts anderes, als die ſchöpferiſche Kraft, welche in der ganzen Welt verbreitet iſt und überall Gott verkündet [2]). Den Griechen, welche dieſes Wort Gottes nicht anerkennen wollen, ſetzt er entgegen, daß ſeine Werke in dieſer Welt es bezeugten, indem ſie die Vorſehung uns offenbarten, welche alles leite. Seine Beweiſe, in dieſer Richtung der Polemik geführt, ſtreifen in der That ſehr nahe an den Begriff an, welchen die Griechiſchen Philoſophen mit dem Namen der Weltſeele bezeichneten. Er ſtimmt dieſen bei, wenn ſie die Welt einen großen Leib nennen, und betrachtet das göttliche Wort als durch alle Theile dieſer Welt verbreitet, indem es durch ſeine Vorſehung Alles erleuchte, belebe und bewege. So wie die Kraft des Menſchen ſeinen ganzen Leib durchdringe, ſo durchdringe die Kraft Gottes die ganze Welt. Wer dies leugnen wollte, weil es etwas Gottes Unwürdiges ſetze, der möchte dahin geführt werden Gott aus ſeiner Schö-

1) C. Arian. I, 19; 24.

2) C. gent. 29. Der λόγος iſt ἡγεμὼν und δημιουργὸς τοῦ παντός, durch welchen wir Gott den Vater erkennen. De incarn. verbi 41. ἐν αὐτῷ τὸν πατέρα δημιουργηκέναι. Ad Serap. IV, 12.

pfung herauszuwerfen. Ähnliche Äußerungen ſind beim Athanaſius nicht ſelten [1]); wir haben ſie in derſelben Art auch beim Origenes gefunden. Die tiefſte Überzeugung des Athanaſius iſt es, daß Gottes Güte es nicht verſchmäht habe zu den gewordenen Dingen herabzuſteigen und in ihnen zu wohnen und zu ſein, nicht allein als das ſchöpferiſche Wort menſchliche Geſtalt annahm, ſondern auch in ſeiner weltbildenden und weltregierenden Kraft [2]). Es iſt offenbar, daß hierdurch ein Begriff geſetzt wird, welcher weſentlich vom Begriffe Gottes des Vaters ſich unterſcheidet; wenn dieſem die Vollkommenheit eines Weſens beigelegt wird, welches untheilbar und unveränderlich in reiner Selbſtanſchauung beharrt, ſo kommt dagegen dem Worte Gottes eine Mannigfaltigkeit der Kräfte zu, welche in das Werden der Welt eingehen und in allen Zeiten die Herrſchaft der Welt führen. Daß beiden Begriffen einem jeden für ſich eine Wahrheit beigelegt wird, welche ein eigenes Sein, eine Subſtanz oder Hypoſtaſe bezeichne, wie man ſich damals ausdrückte, das liegt darin, daß ſie nicht bloß eine Unterſcheidung

1) C. gent. 38. *καὶ γὰρ καὶ τὴν ἐν τῷ σώματι τῶν μελῶν πρὸς ἑαυτὰ συμφωνίαν ὁρῶντες κτλ.* — — *ἐννοοῦμεν ἐκ τούτου πάντως εἶναι ψυχὴν ἐν τῷ σώματι τὴν τούτων ἡγεμονεύουσαν, κἂν μὴ βλέπωμεν αὐτήν· οὕτως ἐν τῇ τοῦ παντὸς τάξει καὶ ἁρμονίᾳ τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα νοεῖν ἀνάγκη θεόν.* — — *ἡ τῶν πάντων μεθ' ὁμονοίας ἁρμονία οὐ πολλούς, ἀλλ' ἕνα τὸν αὐτῆς ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα δείκνυσι λόγον.* Ib. 40; de incarn. verbi 17; 41 sq.

2) C. gent. 47. *ἔστι γὰρ ὥσπερ τοῦ πατρὸς λόγος καὶ σοφία, οὕτω καὶ τοῖς γενητοῖς συγκαταβαίνων γίνεται πρὸς τὴν τοῦ γενήτορος γνῶσιν καὶ ἔννοιαν αὐτοάγιασμὸς καὶ αὐτοζωή κτλ.* De incarn. verbi 17. *καὶ ἐν τοῖς πᾶσιν ἐγίνετο* (sc. *ὁ λόγος*) *καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν.* C. Arian. II, 78.

angeben, welche wegen irgend einer Unfähigkeit unſeres Denkens gemacht werde, ſondern daß ſie wahrhaft beſtehende Unterſchiede ausdrücken ſollen. Gott iſt ein Weſen für ſich, unbedürftig und ohne mit der Veränderung zu thun zu haben; er iſt aber auch Schöpfer und Regierer der Welt, in dieſer ſeine ganze Fülle entfaltend. Daß er dieſe beiden Begriffe, welche von weſentlich verſchiedener Art ſind, mit einander vereinigt, dies iſt das Wunderbare ſeines Weſens, welches Athanaſius in keiner Weiſe ſich verhehlt.

Wer nun über die einzelnen Punkte der Streitigkeiten, in welchen dieſe Beſtimmungen über den Begriff Gottes feſtgeſtellt wurden, das Weſentliche nicht aus den Augen verliert, der wird bald gewahr werden, daß alles in dieſen Unterſuchungen dahin ſtrebt den Dingen der Welt eine vollkommene Offenbarung und eine unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott zu gewinnen. Hierüber erklärt ſich Athanaſius zu vollkommener Genüge. Der Arianismus iſt ihm durchaus verwerflich, weil er die Verehrung eines Geſchöpfes billigt und dadurch den Glauben nur theilt [1]). Wir erkennen Gott nur in den Geſchöpfen, ſei es in uns oder in andern, alſo in ſeiner weltbildenden Kraft, wäre daher dieſe nicht Gott, ſo würden wir Gott gar nicht erkennen [2]). Durch ein Geſchöpf können wir nicht mit Gott verbunden und der Unſterblichkeit theilhaftig werden, denn jedes Geſchöpf bedarf ſelbſt Gottes, daß er es mit ſich verbinde [3]). Auf das Entſchiedenſte verwirft daher

1) C. Arian. III, 16.

2) Ib. 1, 16.

3) Ib. II, 69. *πάλιν δέ, εἰ κτίσμα ἦν ὁ υἱός, ἔμεινεν ὁ ἄνθρω-*

Athanaſius die Vorſtellungsweiſe, als könnte Gott mit der Schöpfung und die Schöpfung mit Gott nicht in unmittelbarer Verbindung ſtehn, denn wollten wir ſetzen, daß beide nur durch Vermittlung eines dritten Weſens verbunden werden könnten, ſo würde dies in das Unendliche uns führen, indem das Vermittelnde doch auch wieder nur ein Geſchöpf ſein könnte [1]). Er iſt vielmehr, wie wir ſahen, davon durchdrungen, daß Gottes ſchöpferiſche Kraft unmittelbar in allen Dingen gegenwärtig iſt und wir alſo unmittelbar mit Gott in Verbindung ſtehen. In unſerer Vernunft beſonders tragen wir das Ebenbild der göttlichen Vernunft, welches vollkommen dazu genügen würde uns die ſchöpferiſche Weisheit Gottes und durch ſie Gott den Vater zu offenbaren, wenn nicht unſere Schwäche uns zum Abfall geführt und dadurch noch eine beſondere Offenbarung nothwendig gemacht hätte [2]).

Daß nun aber der Offenbarung Gottes durch ſeinen Sohn, durch das weltbildende Wort, wie genau ſie auch mit der Mannigfaltigkeit und dem Werden der weltlichen Dinge verbunden iſt, nichts von der ganzen Vollkommenheit Gottes abgehe, dies ſollen alle die Sätze erhärten, welche die Gottheit, die Unveränderlichkeit und das Ungewordene des göttlichen Wortes behaupten. In dieſer Richtung beſtreitet Athanaſius auch beſonders die Anſicht,

---

πος οὐδὲν ἧττον θνητὸς μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ. οὐ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ ζητοῦν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα.

1) Ib. 26.

2) De incarn. verbi 12. αὐτάρκης μὲν γὰρ ἦν ἡ κατ' εἰκόνα χάρις γνωρίζειν τὸν θεὸν λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα· εἰδὼς δὲ ὁ θεὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων προενοήσατο καὶ τῆς ἀμελείας τούτων.

daß die ſchöpferiſche Vernunft Gottes nur eine ſamenartige Vernunft ſei, welche wie die Natur des Ariſtoteles oder der Demiurg der Valentinianer nur mit unbewußter Kunſt alles vollbringe [1]); vielmehr, wenn gleich überall gegenwärtig und in verſchiedenen Zeiten verſchieden wirkend, ſei doch dieſe göttliche Vernunft untheilbar, leidenlos und unveränderlich [2]). Wenn ſie einer Zunahme fähig, wenn ſie einmal ſo, ein andermal anders wäre, ſo würde ſie in keiner Zeit dem Vater gleich ſein und ihn offenbaren können [3]). Indem Athanaſius ſo dem Sohne Gottes die volle Gottheit ihrem ganzen Inhalte nach zuſchreibt, kann er natürlich auch nicht zugeben, daß er nur der Schöpfung wegen aus Gott hervorgegangen ſei, als ein Werkzeug Gottes oder ein Mittel, welches geringer ſein müßte ſelbſt als ſein Zweck, alſo als die Welt. Gott bedarf keines ſolchen Werkzeuges, ſein Wille genügt zur Schöpfung [4]). Um die weſentliche Einheit des Sohnes mit dem Vater ſo wie ſeine weſentliche Verſchiedenheit von den Geſchöpfen auszudrücken verwirft auch Athanaſius die Formel der Arianer, daß der Sohn durch den Willen des Vaters ſei, und vertheidigt ſich gegen die Einwürfe ſeiner Gegner, daß er dadurch Gott der Nothwendigkeit unterwerfe, durch die Unterſcheidung deſſen, was dem

1) C. gent. 40. *λόγον δὲ φημὶ οὐ τὸν ἐν ἑκάστῳ τῶν γενομένων συμπεπλεγμένον καὶ συμπεφυκότα, ὃν δὴ σπερματικόν τινες εἰώθασι καλεῖν, ἄψυχον ὄντα καὶ μηδὲν λογιζόμενον μήτε νοοῦντα, ἀλλὰ τῇ ἔξωθεν τέχνῃ μόνον ἐνεργοῦντα κατὰ τὴν τοῦ ἐπιβάλλοντος αὐτὸν ἐπιστήμην.*

2) Ib. 41; de incarn. verbi 54; c. Arian. I, 51.

3) C. Arian. I, 35.

4) Ib. II, 29 sq.; 71.

Willen entgegenſetzt, und deſſen, was über dem Willen iſt. Dies ſei die Natur Gottes, aus welcher der Sohn gezeugt worden [1]). Seine Vorſtellungen über das Erzeugtwerden des Sohnes ſchließen ſich an die Bilder der Emanationslehre an; wie ein Licht ſeine Stralen ausſendet, ſo ſendet Gott ſeinen Sohn aus; ohne Bild aber ſieht er das Erzeugtwerden nur als ein Theilhaben an Gott an, welches er mit der Weiſe vergleicht, wie auch die Geſchöpfe durch den Sohn in geiſtiger Weiſe Theil haben an Gott [2]).

Wir haben ſchon oben erwähnt, daß Gott nicht allein durch ſeine weltbildende Kraft ſich offenbart, ſondern im Beſondern auch in der menſchlichen Geſtalt unſeres Heilands. Die Art, wie Athanaſius dieſe zweite Offenbarung als nothwendig nachzuweiſen verſucht, macht uns den Mangel ſeiner Lehre ſehr fühlbar, daß ſie in keine genauere Unterſuchung der weltlichen Dinge eingeht. Denn man ſollte meinen, daß die Weiſe, wie er die Kraft Gottes in allen Dingen gegenwärtig erblickt, ausdrücklich hinzufügend, daß in allen Dingen zuſammen und in einem jeden einzelnen der Abdruck und das Bild Gottes vorhanden ſei, daß daher auch die Weisheit Gottes, in welcher wir ihn erkennen, in einem jeden von uns ſich finde —, daß dieſe Weiſe uns nicht allein für fähig erklärte Gott zu erkennen, ſondern uns auch dieſe Erkenntniß wirklich verliehe. Dennoch ſetzt er nur das

---

1) Ib. III, 62. *ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν.*

2) Ib. I, 16.

Erſtere [1]), obwohl ſeine Beſchreibungen von dem Leben des erſten Menſchen vor ſeinem Fall, wie ſchon früher bemerkt, dahin zu führen ſcheinen, daß er ihm eine ungeſtörte und die innigſte Gemeinſchaft mit Gott zugeſchrieben habe. Doch ſetzt er dabei die Schwäche des Menſchen voraus und die Möglichkeit des Abfalls durch ſeine Freiheit, welches nicht anders erklärt werden kann, als vermittelſt der Annahme, daß der erſte Menſch nur das Vermögen Gott vollkommen zu erkennen beſitze, aber nicht die Wirklichkeit dieſer Erkenntniß. Da meint nun Athanaſius, der Körper und ſeine Wahrnehmungen ſtänden dem geſchaffenen Menſchen näher als Gott und in ſeiner Trägheit das Höhere und Entferntere zu ergreifen hätte er ſich den ſinnlichen Dingen zugewendet und dem Nichtigen ſich ergeben [2]). Die nächſte Folge hiervon iſt denn natürlich, daß der Menſch nun in die Nichtigkeit der ſinnlichen Dinge tiefer verſunken und mehr als früher Gott entfremdet iſt, die zweite Folge aber, daß eine neue Offenbarung Gottes im Zeitlichen und Sinnlichen eintreten muß, damit der Wille Gottes mit dem Menſchengeſchlechte nicht ohne Erfolg bleibe. Denn da die Menſchen nun dem Sinnlichen verfallen ſind, ſo mußte auch Gott ſich ihnen im Sinnlichen zeigen. Wie ein guter Lehrer mußte er ſich zu der Faſſungskraft ſeiner Schüler herablaſſen, und

---

1) C. Arian. II, 78. *ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς (sc. τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ) ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἑκάστῳ ἐνθεῖναι. — — οὕτως ὄντος αὐτοῦ σοφίας εἰκὼν πάλιν ἐστιν ἡ ἐν ἡμῖν γενομένη σοφία· ἐν ᾗ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ φρονεῖν ἔχοντες δεκτικοὶ γινόμεθα τῆς δημιουργοῦ σοφίας.*

2) C. gent. 3.

weil ſie ihn im Ganzen nicht mehr erkennen konnten, im Theile ſich ihnen verkünden, weil ſie in dem ihnen Unähnlichen und Entfernten ihn nicht ſehen konnten, in dem ihnen Ähnlichen und Naheliegenden, in dem Menſchen alſo, ſich ihnen zu erkennen geben, eine ihnen verſtändliche Rede an ſie richtend [1]). So macht uns Anaſtaſius darauf aufmerkſam, wie unſere ſchwache Vernunft, wenn nicht ausſchließlich, ſo doch vorherſchend zur Erkenntniß Gottes geführt wird durch ſeine Wirkungen in der uns am nächſten verwandten und am leichteſten verſtändlichen Natur, um daraus die Nothwendigkeit der Menſchwerdung Gottes abzuleiten. Daß Gott in menſchlicher Geſtalt ſich uns offenbaren könne, dafür beruft er ſich auch nicht allein darauf, daß ſeiner Allmacht auch das Unmögliche möglich ſei, ſondern, wie wenig er auch ſonſt vor Wundern ſich ſcheut, ſo können wir doch nicht verkennen, daß er dabei bemüht iſt die wunderbaren Wirkungen Gottes und ſo auch beſonders ſeine wunderbaren Offenbarungen in einen nothwendigen und begreiflichen Zuſammenhang mit dem ganzen Verlaufe der göttlichen Wirkungen in der Welt zu bringen. So leitet er die Nothwendigkeit einer wunderthätigen Hülfe für den abgefallenen und ſchwachen Menſchen daraus ab, daß Gott nach der Schöpfung in einer andern Weiſe ſeine Wirkſamkeit beweiſen mußte, als in der Schöpfung. Denn in dieſer bedurfte es nur des Winkes Gottes, um alles aus dem Nichts zu machen; als aber die Welt beſtand, konnte ſich die Wirkſamkeit

1) De incarn. verbi 12. *ἄνθρωποι γὰρ παρὰ ἀνθρώπων ἐγγυτέρω δύνανται μαθεῖν περὶ τῶν κρειττόνων.* Ib. 15 sq.; 43.

Gottes nur an das Beſtehende anſchließen und mußte in dieſem mit ungewöhnlicher Kraft, namentlich in der menſchlichen Geſtalt wirken [1]). So leitet Athanaſius auch die Wunder Chriſti daraus ab, daß er als die ſchöpferiſche Kraft, welche als ſolche auch über alles herſche, ſich beweiſen mußte, um das Göttliche in ſich zu offenbaren [2]). Es iſt demnach in den Wundern Gottes nichts anderes zu ſehen, als eine Fortſetzung ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit, in Beziehung auf Gott in der That dasſelbe, was die Erſchaffung der Welt, nur daß dieſe Thätigkeit Gottes in einem andern Verhältniſſe zu den geſchaffenen Dingen jetzt ſich zeigen muß, da ſie ſind, als früher, da ſie noch nicht waren. Wie ſehr hiernach das Wunderbare ihm in Übereinſtimmung erſcheint mit den gewöhnlichen Erſcheinungen des Lebens, das ſieht man beſonders an ſeiner Anſicht von der Menſchwerdung des göttlichen Wortes. Es iſt ihm durchaus nichts Abgeſchmacktes oder Unſchickliches, wenn behauptet werde, Gott habe in dem Menſchen ſeiner ganzen Vollkommenheit nach ſich offenbart, denn da er allem und jedem Einzelnen gegenwärtig iſt ſeiner ganzen Fülle nach, wie das lebendige Weſen in allen ſeinen Gliedern ſein ganzes Leben entfaltet, ſo konnte er auch in einem jeden Theile der Schöpfung, in den Geſtirnen, wie im Menſchen ſeine Gottheit offenbaren. Wie die menſchliche Vernunft durch ein Glied des Leibes, durch die Zunge, ſich verkündet, obgleich ſie durch den ganzen Leib verbreitet iſt, ſo verkündet ſich Gott durch

1) De incarn. verbi 44.
2) Ib. 18.

einen Theil der Welt, obgleich er der ganzen Welt inwohnt [1]).

Nun unterſcheidet aber Athanaſius die vollkommene Offenbarung Gottes von der unvollkommenen. Dieſe iſt durch das Geſetz und die Propheten geſchehn, jene durch Chriſtum. Auch in jenen verkündete ſich Gott den Menſchen menſchlich; auch in ihnen iſt derſelbe Inhalt der Offenbarung, welcher ſchon in der Schöpfung war; nur weil dieſe zu groß und umfaſſend war, als daß der enge Verſtand der Menſchen ſie hätte faſſen können, zog die göttliche Offenbarung in dem Geſetze und den Propheten gleichſam ins Kleine ſich zuſammen; auch ſie richtete ſich nicht allein an die Juden, ſondern, wenn auch unter dieſen an den Tag gekommen, war ſie doch für das ganze Menſchengeſchlecht. Aber es wollte ſie nicht vernehmen [2]). Die vollkommene Offenbarung dagegen konnte nur durch das Wort Gottes, den Anfang aller Dinge, geſchehen. Denn damit der gefallene Menſch die Stimme Gottes vernehmen könnte, mußte er in der Wurzel ſeines Seins erneuert werden. Es war nicht genügend, daß er ſeine Sünde bereuete; denn die Reue konnte nur der Sünde Einhalt thun, aber nicht die natürlichen Folgen der frühern Sünden hinwegnehmen. Das Bild Gottes im Menſchen war verdunkelt durch die frühere Sünde; es mußte

1) De incarn. verbi 42. *καὶ ὥσπερ ὁ νοῦς δι' ὅλου τοῦ ἀνθρώπου ὢν ἀπὸ μέρους τοῦ σώματος, τῆς γλώττης λέγω, σημαίνεται καὶ οὐ δήπου τις ἐλαττοῦσθαι τὴν οὐσίαν τοῦ νοῦ διὰ τοῦτο λέγει, οὕτως ὁ λόγος διὰ πάντων ὤν, εἰ ἀνθρωπίνῳ κέχρηται ὀργάνῳ, οὐκ ἀπρεπὲς ἂν φαίνοιτο τοῦτο.*

2) Ib. 12.

wieder erneuert werden und dies konnte durch nichts anderes, durch kein Geſchöpf, durch keinen Engel geſchehn, ſondern allein durch den Schöpfer ſelbſt, durch das vollkommene Ebenbild Gottes des Vaters in ſeinem Sohne. So wie ein beſchmuztes Bild nur dadurch wieder gereinigt und zu ſeiner Ebenbildlichkeit zurückgeführt werden kann, daß der, von welchem es abgenommen worden, zugegen iſt, ſo kann auch nur dadurch das göttliche Ebenbild in uns wieder hergeſtellt werden, daß Gott ſelbſt erſcheint unter den Menſchen und dieſen eine neue Geſtalt giebt [1]). So erblickt Athanaſius in der Erlöſung von der Sünde die Erneuerung unſerer Kraft zum Guten und hält damit auch zugleich den Gedanken feſt, daß hierin doch nichts anderes ſei, als die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes, welche ſich für uns dabei erneuere. Beide, Schöpfung und Erlöſung, ſtehen ihm im genaueſten Zuſammenhange. Wenn dieſe Gedankenverbindung nicht völlig genügen ſollte, ſo beruht dies nur darauf, daß die Erneuerung der menſchlichen Kraft als etwas dargeſtellt wird, was wie ein neuer Act der Schöpfung erſcheint, ohne daß gezeigt würde, wie derſelbe mit der urſprünglichen Schöpfung und mit dem frühern Leben der Geſchöpfe zuſammenhange, obgleich Athanaſius einen ſolchen Zuſammenhang von allen wunderbaren Einwirkungen Gottes auf die Welt forderte, wie wir früher geſehn haben. Auch hierin kann man nur eine natürliche Folge davon ſehen, daß Athanaſius nur beiläufig auf die Unterſuchung der weltlichen Dinge eingeht.

1) Ib. 7; 13 sq.

Die Unterſuchungen über die Trinität, an die Glaubensformel ſich anſchließend, mußten natürlich auch den Begriff des heiligen Geiſtes in einer ähnlichen Weiſe ergreifen, wie den Begriff des Sohnes Gottes, und von dem folgerichtigen Geiſte des Athanaſius läßt ſich erwarten, daß er nicht gezögert haben werde dem heiligen Geiſte eben ſo die Gottheit zuzueignen, wie dem Sohne. Wie in der Unterſuchung über den Sohn geht er auch hierbei davon aus, daß, wäre der heilige Geiſt nicht Gott, ſondern nur eins der Geſchöpfe, wir durch ſeine Wirkungen nicht mit Gott verbunden ſein würden. Da er zu Göttern uns macht, iſt er ohne Zweifel Gott [1]). Der heilige Geiſt gehört demnach nach Platoniſcher Ausdrucksweiſe zu den Dingen, an welchen man Theil hat, welche aber nicht wieder an einem Andern Theil haben [2]). Es ſind dies Folgerungen, welche aus der Kirchenlehre hervorgehn; ſie ſind aber auch in der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Denkweiſe des Athanaſius deutlich angelegt. Es kommt um dies einzuſehn beſonders darauf an den Punkt herauszuheben, welcher ihm die Nothwendigkeit an die Hand gab, den heiligen Geiſt vom Sohne Gottes zu unterſcheiden. Der heilige Geiſt, äußert er ſich hierüber, verbindet die Schöpfung mit dem Sohne; durch die Gnade des Geiſtes haben alle Dinge an dem Sohne Theil [3]). Man muß ſich hier wieder fragen, wie

1) Ad Serap. ep. I, 23; 24. εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστί. Ib. 29. τίς ἡμᾶς συνάψει τῷ θεῷ μὴ ἔχοντας τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὸ τῆς κτίσεως;

2) Ib. 23; 27. μεθεκτόν ἐστι καὶ οὐ μετέχον.

3) Ib. 25. τὸ δὲ συνάπτον τῷ υἱῷ τὴν κτίσιν οὐκ ἂν εἴη αὐτὸ

ſchon oben in ähnlicher Weiſe gefragt wurde, warum Athanaſius es noch für nöthig halte, daß wir erſt durch den heiligen Geiſt mit dem Sohne verbunden würden und nicht unmittelbar mit ihm verbunden wären, wie durch die urſprüngliche Schöpfung, ſo durch die Erneuerung unſerer Natur. Aber die Antwort wird auch in derſelben Weiſe ſich ergeben, wie früher. Die Wirkſamkeit des göttlichen Wortes verleiht nur die Möglichkeit das Göttliche uns anzueignen und offenbart uns Gott in menſchlicher Geſtalt; aber es bleibt nun noch übrig die wirkliche Erkenntniß des Göttlichen in frommer Geſinnung zu vollziehen. Dies denkt ſich nun freilich Athanaſius auch als eine Sache des Menſchen, der in der Freiheit ſeines Willens Gott ſich zuwenden ſoll, aber nicht allein als eine Sache des Menſchen, ſondern nicht weniger Gottes. So wie immer in der chriſtlichen Kirche die Lehre geherſcht hat, daß die göttliche Gnade der Freiheit des Menſchen, wirkſam in dieſem ſelbſt, zu Hülfe kommen müſſe, daß die Heiligung des Willens auch ein Werk Gottes ſei, ſo findet auch Athanaſius, daß alle Veranſtaltungen Gottes zu ſeiner Offenbarung in der Schöpfung der Welt, in ihrer Wiederherſtellung und in der Menſchwerdung des göttlichen Wortes vergeblich ſein würden, wenn er nicht auch zuletzt noch alles Gute in uns vollzöge. Er findet aber auch, daß dieſe innere Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes unterſchieden werden müſſe von Gott als der Quelle alles Seins, wie von ſeiner Wirk-

---

τῶν κτισμάτων. C. Arian. I, 16. αὐτοῦ γοῦν τοῦ υἱοῦ μετέχει τὰ πάντα κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος (al. πατρός) γενομένην παρ᾽ αὐτοῦ χάριν.

ſo vieler Heiden im ſtärkſten Maße auch der chriſtlichen Schule und Lehrweiſe ſich bemächtigte. Erſt gegen das Ende des vierten Jahrhunderts ſicherte der Kaiſer Theodoſius der Große der Nicäniſchen Lehre auch von Seiten der Staatsgewalt den Sieg, welchen ſie bereits durch das Übergewicht ihrer wiſſenſchaftlichen Ausbildung ſich gewonnen hatte. Wie ſehr dieſe Lehre der Arianiſchen überlegen war, das ſehen wir unter andern auch daraus, daß ſie weſentlich immer in demſelben Geiſte ſich entwickelte, während die ſogenannte Arianiſche Lehre ſehr verſchiedene Anſichten aufgenommen hat. Dies geſchah beſonders, als zwei Cappadocier, Aëtius und Eunomius, an die Spitze der Arianer traten, beſonders der letztere ein philoſophiſch gebildeter Mann, dem man eine ernſte Geſinnung und ein rein wiſſenſchaftliches Intereſſe nur mit großem Unrecht abſprechen würde. Von der entgegengeſetzten Seite aber ſtritten mit nicht geringerem Ernſt und nicht weniger begabt für das Nicäniſche Concil drei andere Cappadocier, die beiden Brüder Baſilius der Große und Gregorius von Nyſſa mit ihrem Freunde Gregorius von Nazianz, die hauptſächlichſten Gründer der Kirchenlehre, welche in der morgenländiſchen Kirche ſich aufrecht erhalten hat. Über die philoſophiſche Bedeutung dieſer Streitigkeiten müſſen wir uns Rechenſchaft zu geben ſuchen.

Von den Lehren des Aëtius haben wir nur eine geringe, in keiner Art ausreichende Kenntniß; ſie waren auch allen Überlieferungen nach keineswegs ſo geordnet und ausgebildet, wie die des jüngeren Eunomius, über den wir etwas ausführlichere Nachrichten haben. Doch genügen auch dieſe nicht, um alles Dunkel zu enthüllen,

indem die kurze Apologie und das Glaubensbekenntniß, welche wir noch von Eunomius beſitzen, faſt nur beabſichtigen die theologiſchen Abweichungen ſeiner und der Nicäniſchen Lehre auseinander zu ſetzen, ohne in die philoſophiſchen Gründe tiefer einzugehn. Man bemerkt in dieſen Schriften und in den uns erhaltenen Bruchſtücken ſeiner verlorenen Werke ein Streben nach ſtrenger Folgerung und nach genauer Beſtimmung der philoſophiſchen Begriffe, welche er gebraucht; auch wirft er ſeinen Gegnern den bildlichen Gebrauch der Worte nicht ſelten vor. Man hat ihm deswegen nach dem Vorgange der Kirchenväter eine Neigung zur Ariſtoteliſchen Philoſophie zugeſchrieben, ja ihn geradezu einen Ariſtoteliker, einen Verſtandesmenſchen genannt [1]). Da er ſelbſt keineswegs der Ariſtoteliſchen Philoſophie einen Vorzug vor andern heidniſchen, ja atheiſtiſchen oder wenigſtens polytheiſtiſchen Lehren zugeſteht, da mehrere Sätze des Mannes gegen den Geiſt der Ariſtoteliſchen Philoſophie unſtreitig anlaufen, ſo kann man wohl nur annehmen, daß nichts weiter als ſein Dringen auf Beſtimmtheit der wiſſenſchaftlichen Begriffe ihm den Spottnamen eines Ariſtotelikers zuzog. Vergleichen wir jene formale Genauigkeit ſeiner Denkweiſe mit dem Inhalte ſeiner Lehre, die nach einer ganz

1) Ähnliches iſt auch vom Aëtius geſagt worden. S. Greg. Nyss. c. Eunom. I p. 294; XII p. 722 ed. Par. 1638; Schröckh Kirchengeſch. VI S. 122 f.; Tennemann Geſch. der Phil. VII S. 140; Ullmann Greg. v. Nazianz S. 320; Neander Chryſoſtomus S. 352 ff.; Kloſe Geſch. der Lehre des Eunomius S. 27. Den Berichten der Kirchenväter über ſolche Dinge iſt wenig zu trauen. Eunomius ſelbſt erklärte die Lehre des Ariſtoteles, wie die des Epikur für ein Werk des irrenden Verſtandes. Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 816.

ſo vieler Heiden im ſtärkſten Maße auch der chriſtlichen Schule und Lehrweiſe ſich bemächtigte. Erſt gegen das Ende des vierten Jahrhunderts ſicherte der Kaiſer Theodoſius der Große der Nicäniſchen Lehre auch von Seiten der Staatsgewalt den Sieg, welchen ſie bereits durch das Übergewicht ihrer wiſſenſchaftlichen Ausbildung ſich gewonnen hatte. Wie ſehr dieſe Lehre der Arianiſchen überlegen war, das ſehen wir unter andern auch daraus, daß ſie weſentlich immer in demſelben Geiſte ſich entwickelte, während die ſogenannte Arianiſche Lehre ſehr verſchiedene Anſichten aufgenommen hat. Dies geſchah beſonders, als zwei Cappadocier, Aëtius und Eunomius, an die Spitze der Arianer traten, beſonders der letztere ein philoſophiſch gebildeter Mann, dem man eine ernſte Geſinnung und ein rein wiſſenſchaftliches Intereſſe nur mit großem Unrecht abſprechen würde. Von der entgegengeſetzten Seite aber ſtritten mit nicht geringerem Ernſt und nicht weniger begabt für das Nicäniſche Concil drei andere Cappadocier, die beiden Brüder Baſilius der Große und Gregorius von Nyſſa mit ihrem Freunde Gregorius von Nazianz, die hauptſächlichſten Gründer der Kirchenlehre, welche in der morgenländiſchen Kirche ſich aufrecht erhalten hat. Über die philoſophiſche Bedeutung dieſer Streitigkeiten müſſen wir uns Rechenſchaft zu geben ſuchen.

Von den Lehren des Aëtius haben wir nur eine geringe, in keiner Art ausreichende Kenntniß; ſie waren auch allen Überlieferungen nach keineswegs ſo geordnet und ausgebildet, wie die des jüngeren Eunomius, über den wir etwas ausführlichere Nachrichten haben. Doch genügen auch dieſe nicht, um alles Dunkel zu enthüllen,

wenn er denen, welche wollten, nicht den Zugang zu Gott eröffnete; umsonst das Licht, erleuchtete er nicht das Auge der Seele zur Erkenntniß seiner selbst und des Höhern [1]). Wir können also dem Eunomius nicht vorwerfen, daß er zu schwachgläubig die Macht Gottes seinen Geschöpfen in voller Herlichkeit sich zu offenbaren verkleinert hätte. Vielmehr ist er davon erfüllt, daß die Vernunft der an den Herrn Gläubigen über jedes sinnliche und übersinnliche Wesen hinausdringend auch nicht einmal bei der Geburt des Sohnes Gottes stehn bleiben werde, sondern in der Sehnsucht des ewigen Lebens dahin strebe das Erste zu erreichen [2]). Seine Abweichung von der orthodoxen Lehre besteht in dieser Rücksicht in zwei Punkten, theils darin, daß er das Überschwengliche im Begriffe Gottes nicht anerkennen will, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem die orthodoxen Kirchenlehrer sie zu fassen pflegten, theils darin, daß er nicht nur eine mittelbare Erkenntniß Gottes durch sein Wort, sondern eine unmittelbare Erkenntniß des Vaters fordert. Während die Orthodoxen schließen, daß der Sohn Gottes dem Vater gleich sein müsse, damit wir diesen durch jenen zu erkennen vermöchten, schließt er dagegen, weil der Sohn dem Vater nicht gleich sein könne, müßten wir zwar durch die Hülfe des Sohnes, aber doch zuletzt über diesen hinausgehend eine unmittelbare Erkenntniß des Va-

1) Ib. X p. 671.

2) Ib. p. 674. *ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν, ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἴεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος.*

ters haben. Es ſcheint allerdings, als hätte er dieſe Erkenntniß auch jenſeits der Welt geſucht; denn er nahm ein Ende der Welt, wie einen Anfang derſelben an, ſo daß zuletzt alles vom Sohne dem Vater unterworfen werde [1]; allein die Ausdrücke, welche er gebraucht, und der Geiſt ſeiner Lehre weiſen doch unzweideutig darauf hin, daß er die vollkommene Erkenntniß Gottes als eine Aufgabe betrachtete, welche ſchon im gegenwärtigen Leben vom Menſchen zu löſen ſei. Gott, behauptete er, weiß von ſeinem Weſen nichts mehr, als wir, vielmehr was wir von ihm wiſſen, das weiß auch er, was aber wiederum er, das finden wir auch unveränderlich in uns [2]. Wer dieſe Erkenntniß nicht in ſich finden könne, den hält er für geblendet durch die Bosheit ſeines Geiſtes [3].

Dieſe Anſichten des Eunomius wird man wohl ſchwerlich aus der Ariſtoteliſchen Lehre ſich erklären können.

---

1) Apol. 22. sq.; vergl. Klose a. a. O. S. 59. Was hier dem Eunomius nach dem Gregor v. Nazianz zugeſchrieben wird, wage ich nicht ihm mit Sicherheit beizulegen, da die Polemik ohne Namen iſt. Neander Kirchengeſch. II S. 859 wirft dem Eunomius vor, daß er die Schöpfung als einen zeitlichen Act ſich denke. Dagegen ſprechen aber mehrere Stellen des Eunomius, welche beweiſen, daß er die Zeit als etwas Gewordenes anſah nach Platoniſcher Weiſe (apol. 10); auch können die von Neander angeführten Ausdrücke ſehr gut nur von dem Aufhören der Welt verſtanden werden.

2) Socr. e. h. IV, 7. *ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδέ ἐστιν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἧττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ' ὅ περ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πίστως κἀκεῖνος οἶδεν, ὅ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος, ταῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.*

3) Greg. Nyss. c. Eun. X p. 670. S. die Verbeſſerung von Neander. Kirchengeſch. II S. 854.

Vielmehr faſt alle Hauptſätze ſeiner Lehre ſetzen ſich der Ariſtoteliſchen Philoſophie entgegen. So, indem er die vollkommene Erkennbarkeit Gottes behauptet, will er doch keinesweges dem Verſtande die Einſicht in das Weſen Gottes zugeſtehn; denn kein Wort und kein Gedanke vermöge das Unausſprechliche und Undenkbare des Göttlichen auszudrücken [1]). Aber noch ſtärker läuft es gegen die Ariſtoteliſche Lehre an, wenn Eunomius behauptet, Gott werde nicht aus ſeinen Energien [2]), ſondern in ſeinem Weſen erkannt, und wenn er von der Lehre, das Weſen Gottes werde in dem Begriffe und dem Namen des Unerzeugten dargeſtellt, plötzlich zu der überraſchenden Behauptung ſich wendet, daß die Nennwörter, die Namen der Dinge, überhaupt ewiger Natur und keinesweges menſchlicher Erfindung ſeien, eine Schöpfung Gottes, ſo gut wie die Dinge der Welt dazu beſtimmt uns das wahre Weſen der Dinge zu offenbaren [3]). An dieſem

1) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 738. *οὔτε τῆς γνώσεως ἡμῶν τοσοῦτον ἐκτεινομένης, ὡς εἰς τὰ ὑπερέκεινα τῶν γινωσκομένων φθάνειν, οὔτε τῆς τῶν λόγων ὑπηρεσίας τοσαύτην δύναμιν ἐκ ἡμῖν κεκληρωμένης ὡς ἱκανὴν εἶναι τὸ νοηθὲν ἐξαγγεῖλαι, εἴπερ τε ὅλως ὑψηλόν τε καὶ θεῖον ἐπὶ νοῦν ἔλθοι.*

2) Apol. 20.

3) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 757 sq. Eunomius verwirft die Lehre, *νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα εἶναι.* Ib. p. 762 sq. Die Namen ſind vor dem Menſchen; Gott kommt die *ὀνομαθεσία* zu; *ταὐτὸν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ τὸ ὄνομα.* Ib. p. 813 sqq. wird dieſe Lehre auf den Kratylos des Platon mit Recht zurückgeführt. Ib. p. 768 kommt auch der Ausdruck *οἱ πρῶτοι τῶν λόγων* vor, zum Unterſchiede natürlich von ſolchen Namen, welche nicht göttliches Urſprungs das Weſen der Dinge bezeichnen, ſondern nur menſchliche Vorſtellungsweiſen. Nach apol. 27. iſt der Sohn Got-

ters haben. Es ſcheint allerdings, als hätte er dieſe Erkenntniß auch jenſeits der Welt geſucht; denn er nahm ein Ende der Welt, wie einen Anfang derſelben an, ſo daß zuletzt alles vom Sohne dem Vater unterworfen werde [1]; allein die Ausdrücke, welche er gebraucht, und der Geiſt ſeiner Lehre weiſen doch unzweideutig darauf hin, daß er die vollkommene Erkenntniß Gottes als eine Aufgabe betrachtete, welche ſchon im gegenwärtigen Leben vom Menſchen zu löſen ſei. Gott, behauptete er, weiß von ſeinem Weſen nichts mehr, als wir, vielmehr was wir von ihm wiſſen, das weiß auch er, was aber wiederum er, das finden wir auch unveränderlich in uns [2]. Wer dieſe Erkenntniß nicht in ſich finden könne, den hält er für geblendet durch die Bosheit ſeines Geiſtes [3].

Dieſe Anſichten des Eunomius wird man wohl ſchwerlich aus der Ariſtoteliſchen Lehre ſich erklären können.

---

1) Apol. 22. sq.; vergl. Klose a. a. O. S. 59. Was hier dem Eunomius nach dem Gregor v. Nazianz zugeſchrieben wird, wage ich nicht ihm mit Sicherheit beizulegen, da die Polemik ohne Namen iſt. Neander Kirchengeſch. II S. 859 wirft dem Eunomius vor, daß er die Schöpfung als einen zeitlichen Act ſich denke. Dagegen ſprechen aber mehrere Stellen des Eunomius, welche beweiſen, daß er die Zeit als etwas Gewordenes anſah nach Platoniſcher Weiſe (apol. 10); auch können die von Neander angeführten Ausdrücke ſehr gut nur von dem Aufhören der Welt verſtanden werden.

2) Socr. e. h. IV, 7. *ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδέ ἐστιν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἧττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ' ὃ περ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πίστως κἀκεῖνος οἶδεν, ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.*

3) Greg. Nyss. c. Eun. X p. 670. S. die Verbeſſerung von Neander. Kirchengeſch. II S. 854.

ſtellt er ſich auf das Entſchiedenſte der Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater entgegen; denn nicht ohne Grund führt er dieſe auf die Anſicht zurück, daß der Sohn, welcher die wirkſame Thätigkeit Gottes in der Schöpfung der Welt ſei, gleich ewig und gleich vollkommen wie der Vater ſein müſſe, weil Gott nie ohne ſeine wirkſame Thätigkeit und ſeine wirkſame Thätigkeit ſeinem Weſen gleich ſei, verwirft aber dieſe Anſicht, weil ſie zu der Lehre der Griechen führe, daß die Welt ewig ſei, weil ſie das Werk dieſer göttlichen Thätigkeit [1]). Wir ſehen hieraus, daß Eunomius es für unmöglich halten mußte aus der Erkenntniß der Wirkungen Gottes in der Welt und mithin aus der Erkenntniß der ſchöpferiſchen Thätigkeit des Sohnes zur Erkenntniß des Weſens Gottes zu gelangen. Er verwarf den Weg, welchen die orthodoxe Lehre verfolgte, durch die geſchaffene Welt vermittelſt der Analogie zwiſchen dem Werke und dem Wirkenden die ſchöpferiſche Thätigkeit und das Weſen des Wirkenden zu erkennen, wenn auch nicht in vollkommener Erkenntniß, ſo doch im Glauben [2]), und wollte dagegen keine andere als die unmittelbare Erkenntniß Gottes in ſeinem Weſen für genügend gelten laſſen.

Der ſcharfe Unterſchied, welchen Eunomius zwiſchen Energie und Weſen ſetzte, ſcheint ihn nun darauf hin-

1) Ib. 22. — τοῖς Ἑλλήνων σοφίσμασιν ἐνούντων τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν καὶ διὰ τοῦθ' ἅμα μὲν τῷ θεῷ τὸν κόσμον ἀποφαινομένων. Dies iſt eben ſo gegen den Ariſtoteles, wie gegen den Origenes und den Plotin, ſtimmt aber mit dem reinen Platonismus überein.

2) Vergl. Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 727 fin., wo die Lesart leider arg verdorben iſt.

geleitet zu haben in ſeiner Darſtellung der theologiſchen Lehre, ja überhaupt in der Religion den größeſten Werth auf die Genauigkeit der Lehrſätze zu legen. Hierzu hatte der fein ausgeſponnene Streit über die Formeln der Lehre geführt. Eunomius erklärte, daß er das Weſen des chriſtlichen Geheimniſſes nicht in der Ehrwürdigkeit der Namen, nicht in der Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Gebräuche und myſtiſchen Symbole ſuchen könne, ſondern in der Genauigkeit der Lehrſätze [1]). Dies beweiſt unſtreitig, daß er ſeine Richtung vorherſchend auf das Theoretiſche geworfen hatte, ja daß er den Glauben und das gläubige Handeln ſogar als nothwendige Mittel zur Erlangung unſeres Heils verwarf oder vernachläſſigte; aber mit Unrecht würde man daraus ſchließen, daß es ihm hauptſächlich um Verſtandeserkenntniß zu thun geweſen; vielmehr wenn man dieſe in der Erkenntniß der weltlichen Dinge ſucht, ſo muß man urtheilen, daß Eunomius auch die Verſtandeserkenntniß verwarf, indem er überzeugt war, daß es der falſche Weg ſei Gott aus ſeinen Werken erkennen zu wollen. Aber auch die genaue Feſtſtellung der Lehren über göttliche Dinge, ſo weit wir ſein Verfahren dabei kennen, ſcheint ihm nur eine verneinende Bedeutung gehabt zu haben. Denn ſeine Sonderung der Begriffe geht weſentlich nur darauf aus den Gegenſatz zwiſchen dem Weſen Gottes und zwiſchen der Welt, auch der weltbildenden Kraft, welche dem Sohne Gottes zukommt, in das grellſte Licht zu ſtellen und dadurch uns abzuhalten

1) lb. XI p. 704. ἡμεῖς οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι φαμὲν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.

irgend einen Begriff des verſtändigen Denkens auf Gott zu übertragen. Gott iſt ohne Größe und ohne Eigenſchaft [1]; in ihm iſt keine Form [2]; auch noch über den Namen, d. h. den Ideen, iſt er, weil er unerzeugt iſt, ehe die Namen wurden [3]. Dies ſpricht unzweideutig aus, wie alle Vielheit der Namen in der Einheit ſeines Weſens ausgelöſcht iſt, wie deswegen keine Rede ihn ausdrücken kann. Nicht einmal den Namen des Vaters will er Gott in Wahrheit beilegen, ſondern in dieſem Ausdrucke werde nur eine Beziehung des aus ſeinem Willen Hervorgegangenen zu ihm geſetzt [4]. Er denkt ſich das Unerzeugte und das Erzeugte in einem ſolchen Gegenſatz, daß, was dem Einen zukomme, dem Andern nicht beigelegt werden könne; von dem, was dem Einen zugeſchrieben werde, müſſe dem Andern das Gegentheil anheimfallen; komme dem Einen das Licht zu, ſo würde dem Andern die Finſterniß zufallen [5]. Stärker kann wohl dieſer Gegenſatz nicht ausgedrückt werden. Es iſt der Gegenſatz zwiſchen dem Unendlichen, welchem in Wahrheit alles Sein zukommt, und dem Endlichen, welchem alles Sein nur verliehen iſt, welches ſeine Grenzen im Unendlichen hat und nur von den Winken desſelben ab-

---

1) Ib. XII p. 734.

2) Apol. 11.

3) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 760.

4) Ib. p. 736. *καὶ τὸν πατέρα μὴ ἀεὶ εἶναι, ὅπερ νῦν ἐστὶ καὶ λέγεται, ἀλλ' ἑτερόν ἐστι(?), πρότερον ὄντα, μετὰ ταῦτα βουλεύσασθαι γενέσθαι πατέρα, μᾶλλον δὲ οὐχὶ [δὲ] γενέσθαι, ἀλλὰ κληθῆναι.* Ib. p. 808. *ἄφθαρτος μὲν οὐκ ἐνεργείᾳ ἐστίν, πατὴρ δὲ καὶ δημιουργὸς ἐξ ἐνεργειῶν ὀνομάζεται.*

5) Ib. p. 722; 728.

hängt [1]). Derſelbe Gegenſatz beſtimmt denn auch den Eunomius den Sohn Gottes und ſeine Welt nur als ein Entſtandenes und Wiedervergehendes zu ſetzen; alles außer Gott hat ſeinem Weſen nach ſeinen Anfang und ſein Ende [2]); ein ewiges Sein der Dinge und ihres ſchöpferiſchen Werkzeuges in Gott nimmt Eunomius nicht an, vielmehr erklärt er ausdrücklich, daß der, welcher im Schoße des Vaters oder im Anfange oder bei Gott iſt, nicht im eigentlichen Sinne iſt, ſondern nicht iſt [3]). Deswegen verwirft er denn auch die Möglichkeit, daß Gott ſein Weſen irgend einem Andern mittheile oder daß ein Anderes an Gott Theil nehme, weil dies der Untheilbarkeit und Einfachheit Gottes zuwider ſein würde [4]). Der Sohn Gottes fällt ihm in dieſelbe Kategorie, wie alle Geſchöpfe; er iſt eben nur ein Werkzeug des göttlichen Willens [5]). Man kann den orthodoxen Kirchenlehrern nicht Unrecht geben, daß ſie den Eunomius des Götzendienſtes beſchuldigen, weil er dennoch dieſes Geſchöpf für würdig hält von uns göttliche Verehrung zu empfangen.

Hierdurch werden wir aber noch einmal auf einen Punkt zurückgeführt, welcher nach unſern frühern Anführungen uns dunkel erſcheinen muß, nemlich wie auf der

---

1) Ib. p. 735 sq.

2) Apol. 23; Greg. Nyss. c. Eun. VIII p. 659; XII p. 858. ὁμοίως, φησίν, αὐτὸν ὑπερέχειν τῶν μὲν θνητῶν ὡς ἀθάνατον, τῶν δὲ φθαρτῶν ὡς ἄφθαρτον, τῶν δὲ γενητῶν ὡς ἀγένητον.

3) Greg. Nyss. c. Eun. X p. 680. οὐκ ὤν, αὐδὲ κυρίως ὤν, φησίν, ὁ ἐν κόλποις ὢν τοῦ ὄντος, ἐν ἀρχῇ ὢν καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὤν. Cf. ib. I p. 369.

4) Apol. 9.

5) Ib. 27; Greg. Nyss. c. Eun. II p. 470.

einen Seite Eunomius eine unmittelbare Erkenntniß Gottes in seinem Wesen forderte, auf der andern Seite aber doch den Sohn Gottes als den Weg anerkannte, durch welchen wir zu Gott gelangen sollten. Hierzu aber wie zur Verehrung des Sohnes Gottes, wurde er dadurch geführt, daß er diesen als das Werkzeug der Schöpfung, ja als den Schöpfer ansah, ohne welchen Gott nichts schaffen, ohne welchen kein einzelnes Ding der Welt sein und erkennen könne. Einen solchen Mittler zwischen Gott und uns anzunehmen, dazu wird er durch die Ansicht geführt, daß der einfache Gott auch nur eine einfache Energie haben könnte, weil die Energie jedes Dinges seinem Wesen entsprechen müßte und die Hervorbringung verschiedener Werke auch verschiedene Energien voraussetzen würde. Daher konnte er dem einfachen Gott die Schöpfung der mannigfaltigen Dinge, welche in dieser Welt sind, nicht zuschreiben [1]. Dadurch wurde er zu einer Lehre über die Entstehung der Dinge geführt, welche mit der alten Emanationslehre darin übereinstimmte, daß nur aus einer gradweise absteigenden Unterordnung der Wesen die Welt hervorgegangen sein könne, dagegen von jener Lehre dadurch sich entfernte, daß sie die weltbildende Kraft,

1) Greg. Nyss. c. Eun. I p. 317. *ἀνάγκη δήπου πᾶσα τὰς ἑκάστῃ τῶν οὐσιῶν ἑπομένας ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι, — — ἐπεὶ μηδὲ θεμιτὸν τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν εἰπεῖν, καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ἐποίησεν ἢ τοὺς ἀστέρας ἢ τὸν οὐρανὸν ἢ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὅσῳ τὰ ἔργα τῶν ἔργων πρεσβύτερα καὶ τιμιώτερα, τοσούτῳ καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἐνεργείας ἀναβεβηκέναι φαίη ἄν τις εὐσεβῶς διανοούμενος, ὅτε δὴ τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν καὶ ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελουσῶν καὶ τῶν παρηλλαγμένων ἔργων παρηλλαγμένας τὰς ἐνεργείας ἐμφαινόντων.*

den Sohn Gottes, nicht vom Weſen, ſondern vom Willen Gottes ausgehen ließ und daher die Ähnlichkeit zwiſchen Gott dem Vater und Gottes Sohn nur in beider Willen ſetzte [1]). Wie natürlich, denn der Sohn ſoll ja unvollkommener ſein als der Vater, weil er nur eine unvollkommene Welt geſchaffen hat. So haben dieſe beiden Lehren, welche hier im Streit einander gegenüber ſtehen, gleichſam die Erbſchaft der Emanationslehre unter einander getheilt, indem die Nicäniſche Lehre das Ausgehen des Sohnes vom Weſen des Vaters ſich aneignete, die Lehre der Arianer den Gradunterſchied zwiſchen Vater und Sohn. Dadurch aber, daß Eunomius vom Willen Gottes das Hervorgehen des Sohnes oder der ſchöpferiſchen Kraft abhängig machte, ſchloß er ſich der Schöpfungstheorie in einer Weiſe an, welche unzweideutig die Abſicht verräth das Verhältniß Gottes zur Welt als ein durchaus unweſentliches aufzufaſſen. Die Macht oder das Vermögen Gottes die Welt zu ſchaffen iſt wie ſeine Energie von ſeinem Weſen unterſchieden; ſie kam durch den Willen Gottes erſt zur Thätigkeit, als er wollte; niemand dürfe fragen, warum er nicht früher gewollt habe [2]). Iſt nun hierdurch ein Anfang des Seins dem Sohne Gottes zuerkannt, welcher mit dem Anfange der Welt

1) Apol. 24; 28.

2) Greg. Nyss. c. Eun. VIII p. 644. ὁ γὰρ ἐξοχώτατος αὐτὸς θεὸς πρὸ τῶν ἄλλων, φησίν, ὅσα γεννητά, τῆς αὐτῆς κρατεῖ δυνάμεως. Für αὐτῆς iſt αὑτοῦ zu leſen, wie die Vergleichung mit der Philoniſchen Stelle zeigt, welche man mit Recht als Parallelſtelle betrachtet. Ib. p. 646. τότε γάρ, φησί, καλὸν καὶ πρέπον γεννῆσαι τὸν υἱόν, ὅτε ἐβούλετο, μηδεμιᾶς ἐκ τούτου ζητήσεως ἐγγινομένης τοῖς σώφροσι τοῦ διὰ τί μὴ πρότερον.

zuſammenfällt, ſo zögert Eunomius auch nicht zu behaupten, daß die Energie Gottes in Hervorbringung des Sohnes eben ſo vergehe, wie die Welt [1]). Welchen triftigen Grund ſollte er wohl gehabt haben etwas für unvergänglich zu halten, was dem Weſen Gottes durchaus fremd iſt? Wir können es in Betracht dieſer Vorausſetzungen aber auch nur loben, daß er die Offenbarung Gottes durch die Welt und ihren Werkmeiſter, durch den Sohn Gottes, nicht für genügend hält, ſondern fordert, wir ſollten über ſie hinausgehn, um das Weſen Gottes unmittelbar in ihm ſelbſt zu erkennen. Freilich iſt nun dennoch das ſchöpferiſche Wort der Vermittler unſerer Erkenntniß, denn es hat uns geſchaffen, es hat das Licht geſchaffen und ſeinen Schülern mitgetheilt, es iſt wahres Licht; aber dieſem wahren Lichte ſteht auch das unzugängliche Licht des Vaters gegenüber, welches durch ſeine Offenbarung und ſeine Werke nicht zu uns gekommen ſein ſoll [2]).

Streben wir nun dieſe Lehren des Eunomius unter einen Geſichtspunkt zuſammenzufaſſen, ſo iſt es unverkennbar, daß wir dabei vor allen Dingen den Zweck ins Auge faſſen müſſen, welchen er uns vorſteckt. Wir haben geſehen, wie er von der reinen Vernunft verlangt, ſie ſolle über jedes ſinnliche und überſinnliche Weſen uns hinausführen, auch nicht einmal bei der Erzeugung des Sohnes ſtehen bleiben, ſondern in der Sehnſucht des ewigen Lebens das Erſte zu erfaſſen ſtreben [3]). In die-

1) Apol. 23; 26.

2) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 713 sq.; p. 721.

3) In der oben angeführten Stelle ſind faſt alle Ausdrücke

ſem Streben fand er ſich nun nicht gefördert durch die Erkenntniß der weltlichen Dinge, welche uns den Willen, die Energie, aber nicht das Weſen Gottes zeigten, nur Vergängliches, aber nicht das Ewige. Selbſt die Namen der Dinge, obgleich älter als dieſe, obgleich das überſinnliche Weſen oder die Ideen dieſer ausdrückend, vermögen uns nicht das ewige Weſen und die untheilbare Einfachheit Gottes zu enthüllen, welcher vor allen Namen iſt. Auch ſie ſind gewiß vergänglich, wie das ſchöpferiſche Wort, die Energie des ewigen Vaters. Deswegen dürfen wir auch nicht bei der Geiſterwelt ſtehen bleiben, nicht bei dem Sohne Gottes, welcher zwar ausgezeichnet iſt vor den übrigen Dingen dadurch, daß er keine Materie an ſich trägt [1]; aber dennoch nicht einfach iſt, weil er vieles hervorbringt, dennoch kein ewiges Weſen hat. Wir ſehen, daß hiermit Eunomius die Erkenntniß aller Begriffe, einzeln genommen, wie im Ganzen, mit dem Rücken anſieht. Die Erforſchung der Namen daher, auch derer, welche nicht durch Willkür der Menſchen entſtanden ſind [2], ſondern das Weſen der gewordenen Dinge bezeichnen, konnte ihm zwar als etwas Nützliches, ja Nothwendiges erſcheinen, damit wir uns nicht durch falſche Bezeichnungen verwirren ließen und beſonders uns zu hüten wüßten Gott etwas Unſchickliches beizulegen; allein

---

von Platoniſcher Farbe, ſo ὑπερκύψας, ἐπέκεινα, πόθος, τὸ πρῶτον, γλίχεσθαι.

1) Apol. 15 sq.

2) Daß er auch ſolche Namen annahm, welche keine wahre Bedeutung hätten, geht aus vielen Stellen hervor, z. B. apol. 8; 16; Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 764.

dieſe ganze Ausbildung einer verſtändigen Wiſſenſchaft konnte ihm doch höchſtens als eine Vorbereitung Werth haben, indem er davon überzeugt war, daß wir das Weſen Gottes nur in unſerm eigenen unwandelbaren Sein finden könnten [1]). So ſchließt ſich Eunomius an die Denker an, welche allein in der Beſchauung ihres Innerſten ihre Sehnſucht nach Anſchauung Gottes befriedigt zu ſehen hofften. Er iſt Platoniker faſt in demſelben Sinne, in welchem es Plotinus um ein Jahrhundert früher geweſen war. So wie dieſer begnügt er ſich nicht damit Gottes Weſen in ſeinen Ausflüſſen oder in den Wirkungen ſeines Willens zu erkennen, weil dieſe doch immer am Gegenſatze und an der Mannigfaltigkeit, ja, wie Eunomius meinte, an der Vergänglichkeit litten, ſondern ſcheint eine völlige Vereinfachung des Geiſtes verlangt zu haben, damit wir Gott erkennen möchten, wie er ſich ſelbſt erkennt. Mit dieſer Richtung ſeines Geiſtes ſtimmt es denn auch überein, daß ihm das weltliche Daſein nur als etwas Nichtiges erſcheint, welches weder Weſen noch Sein im eigentlichen Sinne der Worte habe, wie der Sohn Gottes ſelbſt [2]). Daher entwickelte er denn zwar ſorgfältig die Begriffe des Verſtandes, welche auf die Welt und die weltlichen Dinge ſich beziehen, im Streben ſie genau zu ſondern, aber nur um von ihnen darzuthun, daß ſie nicht ausreichten das wahre Weſen Gottes zu erkennen, und uns dadurch aufzurufen über dieſe Begriffe

1) Socr. l. l. ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος (sc. ὁ θεὸς εἰδείη περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας), τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.

2) Die ſchon oben angeführte Stelle ap. Greg. Nyss. c. Eun. I p. 369; X p. 680.

hinauszugehn und Gottes Weſen in uns ſelbſt unwandelbar, in unſerer reinen Vernunft zu finden [1]). In dieſer Weiſe gefaßt ſtellen ſich uns ſeine Lehren in einem begreiflichen Zuſammenhange dar, und ſie in dieſem zu erblicken, davon wird es uns nicht zurückſchrecken dürfen, daß er ſorgfältiger als andere Männer, welche in innerer Anſchauung die einzige Wahrheit ſahen, die Begriffe des Verſtandes zu ordnen ſuchte. Der Eifer des Kampfes, in welchem er aufwuchs, konnte auch nach dieſer Seite zu ungewöhnlichen Anſtrengungen aufregen, ungerechnet daß er keineswegeſ das einzige Beiſpiel einer ſolchen Verbindung theoſophiſcher Anſchauung mit einem grübelnden Verſtande abgiebt.

Es war nun gewiß keine leere Streitſucht, auch keine blinde Anhänglichkeit an überlieferten Formeln, wenn dieſen Lehren des Eunomius die drei Cappadocier ſich entgegenſetzten, welche wir oben genannt haben. Sollten ſie auch die letzten Zwecke der Arianer ihrer Zeit oder wenigſtens der ſpätern Häupter dieſer Secte nicht richtig durchſchaut, nicht ſcharf genug von andern Beſtrebungen, welche mit ihnen den Namen Arianiſcher Lehre gemein hatten, zu ſondern gewußt haben, ſo ſahen ſie doch, wie dieſe Lehre überhaupt nicht zulaſſe, daß Gott in dieſer und

1) Alle Verſtandesbegriffe werden nur κατ' ἐπίνοιαν von Gott gebraucht, nur das ἀγέννητον kommt ihm in einem höhern Sinn zu. Basil. adv. Eun. I, 11; Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 734. λέγει δὲ μὴ δεῖν κατ' ἐπίνοιαν ἐπιφημίζεσθαι τῷ θεῷ τὸ ἀγέννητον· τὰ γὰρ οὕτω λελεγμένα ταῖς φωναῖς, φησί, συνδιαλύεσθαι πέφυκε. Ib. p. 764. Dieſe Denkweiſe κατ' ἐπίνοιαν führt zum Atomismus, zur Ariſtoteliſchen Lehre. Ib. p. 816. Dagegen die wahre Erkenntnißquelle iſt der καθαρὸς λόγος (apol. 20) oder der νοῦς. Greg. Nyss. c. Eun. X p. 674; XII p. 738.

vermittelſt dieſer Welt wahrhaft erkannt werde. Dagegen hielten ſie ihren Gegnern die chriſtliche Lehre vor, daß wir Gott in ſeiner Einfachheit nicht ſchauen könnten und auch in der Mannigfaltigkeit der weltlichen Dinge nur in unvollkommener Weiſe jetzt ihn zu erkennen vermöchten, daß wir aber dennoch im Glauben und in der Geduld verharren ſollten, um den Weg zur Erkenntniß durch das praktiſche Leben hindurch zu finden; denn die That ſei die Vorſtufe der Erkenntniß [1]). In dieſen Überzeugungen waren ſie vor den Schwärmereien ſicher, welche Eunomius mit den Neu-Platonikern gemein hatte.

Nun ſoll es aber keinesweges geſagt ſein, daß ſie nicht in manchen Punkten der Lehre dennoch dem Einfluſſe nachgaben, welchem in der damaligen Zeit die Neu-Platoniſche Schule über alle heidniſche und zum Theil auch über die chriſtliche Philoſophie ausübte. Daß auch ſie von dieſem Zuge der Zeit ergriffen wurden, iſt ſchon aus den Lebensumſtänden dieſer Männer wahrſcheinlich. Wir wiſſen, daß Baſilius der Große und Gregorius von Nazianzus vier bis fünf Jahre in der Zeit ihrer wiſſenſchaftlichen Bildung zu Athen unter Anleitung Neu-Platoniſcher Philoſophen lebten [2]). Von Gregorius von Nyſſa können wir einen ähnlichen Unterricht, welchen er empfan-

1) Basil. adv. Eun. I, 12 sqq.; Gregor. Naz. or. XX, 12 ed. Par. 1778. *διὰ πολιτείας ἄνελθε· διὰ καθάρσεως κτῆσαι τὸ καθαρόν. βούλει θεόλογος γενέσθαι ποτὲ καὶ τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολὰς φύλασσε· διὰ τῶν προσταγμάτων ὁδευσον· πρᾶξις γὰρ ἐπιβασις θεωρίας.*

2) Vergl. Ullmann Gregorius von Nazianz der Theologe. Darmſt. 1825; Baſilius der Große nach ſeinem Leben und ſeiner Lehre v. Dr. C. R. W. Kloſe. Stralſ. 1835.

gen hätte, nicht nachweiſen, weil ſeine Lebensumſtände überhaupt uns weniger bekannt ſind [1]; aber mochte er nun in mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe aus dieſer Quelle der Lehre geſchöpft haben, aus ſeinen Schriften iſt es außer Zweifel, daß er in vielen ſeiner wiſſenſchaftlichen Anſichten ihr ſehr genau ſich anſchloß. Wenn wir im Origenes gewiſſermaßen einen Vorläufer der Neu-Platoniker ſehen können, ſo führt auch das Verhältniß dieſer Männer zu ihm auf ein ähnliches Ergebniß. Denn ihre Lehre iſt offenbar aus der Lehre des Origenes erwachſen. Baſilius und Gregorius von Nazianz verfertigten während ihres mönchiſchen Zuſammenlebens noch in der Zeit ihrer Vorbildung für ihre kirchliche Wirkſamkeit einen Auszug aus den Schriften des Origenes, die Philokalie, welche wir noch beſitzen, und wiewohl ſie keineswegs ſeinen Lehren in allen Punkten Beifall ſchenkten, ſo läßt ſich doch nicht verkennen, daß ſie von ſeinem Anſehn durchdrungen waren und auch in ſolchen Punkten ihm folgten, welche mit den damaligen Bewegungen der Theologie wenigſtens in keinem nothwendigen Zuſammenhange ſtehen. Noch mehr iſt es von Gregorius von Nyſſa anerkannt, daß er in ſeinen Forſchungen und Lehren an den Origenes ſich anſchloß [2].

Von dieſen drei Männern iſt uns aber beſonders der jüngſte, Gregorius von Nyſſa, merkwürdig; denn unſtreitig iſt er unter ihnen der am meiſten wiſſenſchaftlich

1) Vergl. Heyns disp. de Gregorio Nysseno. Lugd. Bat. 1835. 4.

2) Vergl. Baumgarten-Cruſius Lehrbuch der chriſtl. Dogmengeſch. S. 219; 302.

Gebildete, der am meiſten von wiſſenſchaftlichem Streben Beſeelte. Während Baſilius durch ſein praktiſches Talent als ein wahrer Kirchenfürſt ſich erwies, während Gregorius von Nazianzus beſonders durch Beredtſamkeit glänzte und auch in poetiſchen Werken die heidniſche Literatur zu überwinden ſuchte, wandte ſich der Sinn des Gregorius von Nyſſa beſonders dahin die alte Philoſophie, ſo weit ſie in ſeiner Zeit noch lebendig war und der chriſtlichen Lehre erſprießlich ſchien, in den Kreis theologiſcher Gelehrſamkeit zu bringen [1]). Sein großes katechetiſches Werk (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) iſt mit der Schrift des Origenes über die Principien verglichen worden, inſofern mit Recht, als es die ganze theologiſche Lehre zu umfaſſen ſtrebt, mit Unrecht aber, wenn man die geiſtige Durchdringung des Stoffs in Anſchlag bringen wollte; denn hierauf iſt es weniger, als auf eine kurze Überſicht angelegt. In ſeinem Geſpräche über die Seele und die Auferſtehung legt er, wie Platon der Diotima, ſo ſeiner Schweſter Macrina die tiefſten Geheimniſſe in den Mund, nemlich eine philoſophiſche Lehre über die Seele, welche zugleich aus den Platoniſchen Schriften und aus dem Chriſtenthume geſchöpft iſt. In ſeinem Werke über die Schöpfung und den Bau (κατασκευή) des Menſchen handelt er, welcher ſelbſt die Arzneikunſt ausübte [2]), nicht

1) De hom. opif. c. 30 in. ſagt er ſelbſt, er wollte die genauern Lehren über die Zuſammenſetzung des menſchlichen Körpers vortragen, damit die Heiden hierin keinen Vorzug hätten und die Chriſten keiner Belehrung außerhalb ihrer Kirche bedürften.

2) De hom. opif. 13 p. 79. Mit den übrigen weltlichen Künſten und Wiſſenſchaften kam damals auch die ſehr geſchätzte Arzneikunſt zu den Chriſten." Davon giebt unter andern auch der Bruder

allein über den Körper des Menſchen und ſeinen Zuſammenhang mit der Seele, ſondern auch über die Zuſammenſetzung der ganzen Welt und legt dabei eine Kenntniß der alten Phyſik, namentlich der Platoniſchen, Ariſtoteliſchen und mediciniſchen Lehren über dieſe Gegenſtände an den Tag, wie ſie in ſolchem Umfange bei keinem Kirchenvater vor ſeiner Zeit gefunden wird. Seine Schriften tragen überhaupt einen mehr philoſophiſchen, als theologiſchen Charakter an ſich, indem das Exegetiſche in ihnen ſehr untergeordnet und in der Weiſe der willkürlichſten allegoriſchen Auslegung angelegt iſt. Wir dürfen es daher bei dem großen Einfluſſe, welchen ſeine Lehrweiſe auf die ſpätere Zeit ausgeübt hat, nicht unterlaſſen auf ſeine Unterſuchungen einzugehn, halten es aber für angemeſſen zuvor einiges über die Weiſe zu ſagen, in welcher mit ihm ſeine beiden Genoſſen die Trinitätslehre behandelten. Denn wenn auch Baſilius und Gregor von Nazianz weniger ſelbſtändig philoſophirten, als Gregor von Nyſſa, ſo wurden ſie doch auch durch die Kämpfe der Zeit um die Trinität zu eigenen philoſophiſchen Unterſuchungen fortgeriſſen, und nach dem Charakter der Zeit laſſen dieſe füglich von andern Lehrpunkten ſich abſondern.

Wenn man von dem Athanaſius zu den Kirchenlehrern der ſogleich auf ihn folgenden Zeit übergeht, ſo bemerkt man faſt mit Erſtaunen, wie ſchnell das Verſtändniß der weſentlichen Punkte, von welchen die Unterſcheidung zwiſchen den drei Hypoſtaſen der Gottheit ausgegangen war,

---

des Gregor von Nazianz Cäſarius ein Beiſpiel ab, der aber auch wegen ſeines Hanges zum Weltlichen von ſeinem Bruder getadelt wurde. S. Ullmann Greg. v. Naz. S. 42 ff.

ſich abgeſchwächt hat, und welches große Gewicht dagegen auf die Feſtſtellung der Formeln, welche dem Athanaſius nur wenig gegolten hatten, gelegt wird. Dies iſt die Natur der poſitiven Lehre in ihrer praktiſchen und äußerlichen Faſſung, welcher es hauptſächlich nur darauf ankommt Übereinſtimmung im Bekenntniß zu gewinnen. Baſilius bezeugt ſich unzufrieden mit der Ausdrucksweiſe der Lateiniſchen Kirche, als wären drei Perſonen in der Gottheit zu unterſcheiden, nur weil dieſer Unterſchied an den Sabellius erinnere und gegen deſſen Lehre nicht hinlänglich ſichere. Er iſt dagegen leicht genug mit der Einheit Gottes fertig bei der Dreiheit der Hypoſtaſen, wenn er den Gegenſatz zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern, wie er bei Betrachtung weltlicher Dinge gilt, auch auf Gott anwendet und das Weſen als das Allgemeine, die Hypoſtaſen aber als das Beſondere ſetzt. Es zeigt ebenfalls von einer nur ganz oberflächlichen Unterſcheidung der letztern, wenn er die Eigenthümlichkeiten der Hypoſtaſen nur als Vaterſchaft, Sohnſchaft und Heiligkeit angiebt [1]). Bei Baſilius wird man ſich hierüber vielleicht weniger wundern, da er früher nur die Ähnlichkeit des Vaters mit dem Sohne behauptet und nachher auch nur deswegen verworfen hatte, weil von einer Ähnlichkeit da keine Rede ſein könne, wo keine Qualität ſtatt-

1) Ep. 236, 6. οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον. Man kommt dabei auf Tritheismus, wenn man nicht die Realität der allgemeinen Begriffe annimmt, und es wird alſo dadurch die Richtigkeit des Glaubens von der Richtigkeit einer ohne Zweifel philoſophiſchen Lehre abhängig.

finde, wie bei Gott [1]), ein Ausweg, welchen er nur deswegen ergriffen zu haben ſcheint, um den Streit über Ähnlichkeit und Gleichheit zu beſeitigen, wie er denn der Schwächern wegen auch die Ausdrucksweiſe der Homöuſier nicht ſchlechthin verwerfen wollte [2]); denn wo keine Qualität zugeſtanden wird, da möchten auch die weſentlichen Unterſchiede, die Unterſchiede der Eigenthümlichkeiten, nicht nachzuweiſen ſein. Aber auch beim Gregorius von Nazianz kommen ähnliche Äußerungen vor, welche das Myſterium der Dreieinigkeit ſchlechthin nur wie eine Formel behandeln und die Verſchiedenheiten des göttlichen Weſens nur in Verhältniſſe, ja ſogar in Verhältniſſe der Offenbarung umſetzen. Gemeinſchaftlich, ſagt er, iſt allen drei Hypoſtaſen die Gottheit und das Nichtgewordenſein, eigenthümlich aber dem Vater das Ungeborenſein, dem Sohne das Geborenwerden und dem heiligen Geiſte das Ausgeſandtwerden [3]), und erkennt dabei ausdrücklich an, daß dieſe Unterſchiede nur Verhältniſſe der Perſonen zu einander, ja Verſchiedenheiten der Offenbarung bezeichnen [4]). Man muß wohl befürchten, daß durch eine ſolche Darſtellungsweiſe dem Sabellianismus noch mehr Vorſchub geleiſtet werde, als durch den Sprachgebrauch der Lateiniſchen Kirche. Dieſer ſchwankenden Auffaſſungsweiſe neigt es ſich nicht weniger zu, daß Gregorius von Nyſſa unter den ſtreng trinitariſchen Kirchenvätern das erſte Beiſpiel davon gab das

1) Ep. 8, 3.

2) Hom. XXIII, 4 p. 188.

3) Orat. 25, 16.

4) Orat. 31, 9. *τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.*

Verhältniß der drei Hypoſtaſen dadurch ſich zu erläutern, daß er es mit dem Verhältniſſe der Seelenvermögen zueinander verglich. Denn da dieſe doch nur in einer Perſon vereinigt ſich finden, ſo kann die Verſchiedenheit der Perſonen bei einer ſolchen Zuſammenſtellung nur dadurch gerettet werden, daß man das Ungenügende derſelben und mithin des ganzen Unternehmens von vornherein zugiebt. Obgleich dies nun Gregorius von Nyſſa nicht verſäumt, ſo legt er dennoch auf ſeine Vergleichung einen ſo hohen Werth, daß er ſie allein für hinreichend hält die Wahrheit der Dreieinigkeit zu bezeugen [1]). Von der andern Seite aber behauptet Gregor von Nazianz auch, daß jene drei Hypoſtaſen der Zahl nach von einander verſchieden, wenn auch dem Weſen, der Gottheit nach eins ſeien [2]), welches an die Beſtimmung des Baſilius erinnert, daß die Hypoſtaſen zum Weſen ſich verhielten, wie das Beſondere, die Individuen, zum Allgemeinen, und daher die Gefahr des Tritheismus herbeiführt. Noch entſchiedener tritt dieſe Richtung der Lehre beim Gregorius von Nyſſa auf, welcher auf das Strengſte auf die Unterſcheidung zwiſchen Weſen und Hypoſtaſe dringt und dieſelbe für durchaus unentbehrlich zum Behuf dieſer ganzen Unterſuchung anſieht. Er hat eine eigene Schrift über

1) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 31. Wir werden ſpäter hierauf zurückkommen.

2) Orat. 31, 18. Merkwürdig iſt es, daß dabei Greg. v. N. eingeſteht, daß die Zahl zur Quantität gehöre, welche auf Gott nicht anwendbar ſei. Vergl. Ullmann Gr. v. N. S. 344 Anm., wo ein Vorwurf des Le Clerc angeführt wird, welcher doch nicht ganz ungegründet iſt, da οὐσία nicht Subſtanz, ſondern Weſen bedeutet.

dieſen Unterſchied geſchrieben [1]) und erläutert denſelben Gegenſtand auch noch in einer andern Schrift „gegen die Griechen aus den allgemeinen Begriffen.“ Auch hierbei herſcht der Unterſchied zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern; jenes bezeichnet das Weſen, dieſes die Hypoſtaſen. So wie Paulus und Timotheus deſſelben Weſens ſind als Menſchen, aber doch als beſondere Perſonen von einander verſchieden ohne dadurch an ihrem Weſen zu verlieren, ſo ſind auch Vater und Sohn und heiliger Geiſt ihrem Weſen nach eins in gleicher Vollkommenheit, aber dennoch als beſondere Hypoſtaſen von einander verſchieden [2]). Das Anſtößige in dieſer Auffaſſungsweiſe wird nur dadurch gemildert, daß ihr doch auch der Gedanke zur Seite ſteht, alle Ausſagen von Gott dürften nicht im gewöhnlichen Sinn genommen werden, denn ſie bezeichneten nicht ſowohl Gott, als nur etwas, was ſich auf ihn bezöge [3]). In dieſem Sinne wird denn auch Gregorius von Nyſſa dahin geführt gar nicht zu feſt am Begriffe des Weſens Gottes zu halten, ſondern im Gegenſatz gegen den Eunomius zu erklären, daß der Name Gottes eine Energie bezeichne, das Schauen nemlich und

1) Dieſe Schrift ſteht auch unter den Schriften des Baſilius ep. 38. Garnier findet darin den Stil des letztern; Heyns ſpricht ihm nach. Mir ſcheint ſie vielmehr den Stil des Gregorius von Nyſſa zu verrathen; auch die logiſche und ſehr ſtark dem Phyſiſchen ſich zuwendende Haltung ſpricht für den letztern, die Übereinſtimmung mit der Schrift gegen die Griechen zu geſchweigen.

2) Adv. Graec. ex comm. not. p. 82 sqq.; de diff. ess. et hyp. p. 29; 35. *ὁ μὲν τῆς κοινότητος λόγος εἰς τὴν οὐσίαν ἀναγεται, ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον ἑκάστου σημεῖόν ἐστι.*

3) Quod non sint tres dii p. 19. *μὴ αὐτὴν τὴν θείαν φύσιν, — — ἀλλά τι τῶν περὶ αὐτήν.*

die Verwaltung aller Dinge [1]). Aber freilich, wenn wir dieſe Ausrede gelten laſſen, ſo möchte es ſchwer halten anzugeben, warum wir auf die Unterſcheidung zwiſchen Hypoſtaſe und Weſen Gottes ein ſo großes Gewicht legen ſollen, wie es Gregorius will, und überhaupt die Weiſe, wie dieſe Kirchenväter die Unerkennbarkeit Gottes herbeiziehn, um das Myſterium der Trinität feſtzuhalten, ſo daß ſie bald vom Weſen, bald von den Hypoſtaſen gelten ſoll, wohin würde ſie anders führen, als daß wir bekennen müßten, alle die kirchlich feſtgeſtellten Ausdrücke wären nur Verſuche etwas zu ſagen, wo nichts zu ſagen iſt?

Dennoch würde man ſich irren, wenn man annehmen wollte, es wäre ihnen nur um die Feſtſtellung einer unverſtändlichen Formel zu thun geweſen. Jene ungenügenden Vergleichungen der göttlichen Verhältniſſe mit menſchlichen, jene nach verſchiedenen Seiten ausweichenden Beſtimmungen, jenes Stehenbleiben bei Erklärungen, welche das Zuerklärende nur wiederholen, ſie beweiſen nur auf der einen Seite, daß denen, welche ſie vorbrachten, der wiſſenſchaftliche Gehalt der kirchlichen Bewegungen ihrer Zeit nicht vollkommen deutlich geworden

---

1) C. Eun. XII p. 855. *τὴν θεὸς φωνὴν ἐκ τῆς ἐποπτικῆς ἐνεργείας πεκρατηκέναι κατελαβόμεθα. πᾶσι γὰρ περιεῖναι τὸ θεῖον καὶ πάντα θεᾶσθαι καὶ διὰ πάντων ἥκειν πεπιστευκότες τὴν τοιαύτην διανοίαν τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνομεν.* Quod non sint tres d. p. 19; in cant. cant. hom. V p. 539. Dahin gehört auch de anima et resurr. p. 239. *ἡ τοῦ θελήματος ὕπαρξις οὐσία ἐστί.* Ebenſo Basil. ep. 8, 11; 189, 8. Dies iſt alſo viel mehr Ariſtoteliſch als Platoniſch. Man ſieht, daß auch Fichte, wenn er Gott nicht als Subſtanz, ſondern als ordo ordinans gedacht wiſſen wollte, ſeine Vorgänger unter den Kirchenvätern hatte.

war, auf der andern Seite, daß sie selbst die wissenschaftlichen Unterscheidungen über die Trinität als Dinge ansahen, welche nur den Gelehrtern von Frucht sein könnten, während die Frömmigkeit der Laien darunter keinen Schaden leiden würde, wenn sie nur einfach die Göttlichkeit der drei Hypostasen im wahren Sinne des Wortes annähmen, ohne sich eine mehr als vorläufige Rechenschaft über ihren Unterschied zu geben. So tadelt Gregor von Nyssa die Laien, welche uneingedenk der Unbegreiflichkeit Gottes über die Geheimnisse der Trinität zu streiten sich unterfingen [1]), und setzt der Behauptung des Eunomius, daß alles im Christenthum auf die Genauigkeit der Lehrsätze ankomme, seine Meinung entgegen, daß vielmehr die Geheimnisse des Glaubens und die frommen Gebräuche das Wesen des Christenthums ausmachten [2]). So setzte auch Basilius das ascetische Leben weit über die Wissenschaft, und überhaupt befestigte sich jetzt sehr allgemein der Unterschied zwischen dem, was von allen Gläubigen als christliche Lehre festgehalten werden müsse, und was dagegen den tiefern Forschungen der Eingeweihten vorzubehalten sei [3]). Daß hierzu auch das Verständniß der Trinitätslehre gerechnet wurde, zeigt namentlich die Duldung, welche man den Semiarianern gestattete. Wir können einer solchen Unterscheidung Wahrheit nicht absprechen; wenn wir sie aber mit den übrigen Zeichen der Zeit zusammenstellen und betrachten, wie mit ihr die Meinung sich verband, daß die philosophischen Lehren über

1) De deit. fil. et sp. s. p. 466.
2) C. Eun. XI p. 704.
3) S. darüber Ullmann Greg. von Naz. S. 312 f.

Dinge verborgener Forſchung etwas Gleichgültiges wären, ſo können wir darin auch nur einen Beweis finden, daß jetzt in der Griechiſchen Kirche der friſche Antheil an den philoſophiſchen Unterſuchungen zu ſinken begann.

Wenn man ſich davon überzeugen will, daß in dieſen Zeiten den Häuptern der Griechiſchen Kirche noch ein lebendiges wiſſenſchaftliches Bewußtſein von der Nothwendigkeit beiwohnte die Gottheit in drei weſentlich verſchiedenen Formen für das religiöſe Leben aufzufaſſen, ſo wird man darauf zu ſehen haben, daß bei ihnen keineswegs nur eine Wiederholung der alten ſchon feſtgeſtellten Beſtimmungen vorkommt, ſondern daß ſie noch neue Seiten dieſer Lehre abzugewinnen wiſſen. Zu ihrer Zeit geſchah dies beſonders von der Seite der Lehre über den heiligen Geiſt, auf welche ſich zwar ſchon bei Lebzeiten des Athanaſius der Streit verbreitet hatte, welche aber doch jetzt erſt ihre genauere Entſcheidung fand. Sehr treffend iſt der Lehrgang, welchen Gregor von Nyſſa hierbei einſchlägt. Er verlangt, daß wir vom heiligen Geiſte ausgehen ſollen, als von dem Geſchenke, welches wir empfangen haben; er wirke alles Gute in uns. Wer ſollte uns mit dem Herrn unſerm Gott verbinden, wenn nicht der heilige Geiſt [1])? Dies iſt unſtreitig der chriſtlichen Denkweiſe einzig gemäß, welche davon durchdrungen iſt, daß der Glaube, ein Werk des heiligen Geiſtes, zuerſt die wahre Forſchung in uns anregen müſſe und daß wir erſt die Sinnesänderung in uns erfahren

1) C. Maced. p. 23 in Angeli Maji coll. nov. VIII. *πῶς γάρ τις προσκολληθήσεται τῷ κυρίῳ μὴ τοῦ πνεύματος τὴν συνάφειαν ἡμῶν πρὸς αὐτὸν ἐνεργοῦντος;*

müſſen, ehe wir zur wahren Einſicht gelangen können. Vom heiligen Geiſte aber, erklärt Gregor von Nyſſa weiter, würden wir emporgeführt zu der Forſchung nach dem Urſprunge alles Seins, von welchem auch das in uns gewirkte Gute abhängig ſei, und dieſen müßten wir in dem Sohne Gottes finden; denn er ſei der Werkmeiſter aller Dinge; die ſchöpferiſche Kraft des Sohnes endlich hänge von dem erſten und anfangloſen Grunde aller Dinge ab, ohne welche wir die ſchöpferiſche Thätigkeit des Sohnes nicht denken könnten [1]). Dieſe Lehre iſt dem Gregorius von Nyſſa nicht eigenthümlich; ſie findet ſich nicht minder bei ſeinem Bruder Baſilius [2]). In demſelben Sinne bemerkt auch Gregor von Nazianz, daß wir allein durch den heiligen Geiſt Gott zu erkennen vermögen, denn nur dem Reinen könne das Reine zu Theil werden [3]), daß der heilige Geiſt ſeine göttliche Kraft bewähre, indem er uns zu Gott erhebe und zu Göttern mache [4]), daß er aber auch nur mit dem Sohne Gottes gedacht werden könne, welcher der Anfang aller Dinge ſei und ein Anfangloſes, Gott den Vater, vorausſetze [5]). Nach dieſer Lehre beſteht nun das, was den Unterſchied zwiſchen dem heiligen Geiſte und den beiden andern göttlichen Hypoſtaſen nothwendig macht, in ſeinem Geſchäfte in den vernünftigen Weſen alles Gute zu be-

1) De diff. ess. et hypost. p. 30 sq.; c. Maced. p. 16.

2) De spir. sto. c. 16 §. 37 fin.

3) Orat. 1, 39.

4) Orat. 34, 12. *εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα, θεωθήτω πρῶτον καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον.*

5) Orat. 42, 15.

wirken, ihnen nicht allein, wie der Sohn Gottes thut, das Sein oder die Grundlage aller ihrer Thätigkeiten zu verleihen, sondern auch sowohl die Menschen als die himmlischen Mächte zu ihrer Vollendung zu führen und in allem Guten zu befestigen [1]). Er ist die Kraft, welche das Göttliche in uns, den vernünftigen Wesen, wirkt und mithin in den vollkommensten Dingen der Welt das Vollkommenste erzeugt; als wahrhaft vollkommen, als wahrhaft göttlich muß diese Kraft angesehn werden, weil sie das wahrhaft Vollkommene in uns hervorbringen soll, denn wir sollen einst erkennen, wie wir erkannt sind, und Gregorius von Nazianz geht deswegen so weit zu sagen, daß wenn wir den heiligen Geist verehren, wir in Wahrheit in ihm nur uns selbst verehren [2]). So genau hängt diese Lehre damit zusammen, daß die Offenbarung Gottes in uns sich vollenden soll, welches nicht geschehen könnte, wenn wir nicht die Hülfe Gottes in uns selbst erführen. Daher wird auch der heilige Geist als der Helfer betrachtet, welcher im Kampfe des Lebens uns den Sieg verleihe [3]). Indem Basilius bemerkt, daß der Weg, auf welchem wir hiernach aufsteigend zum Urgrunde

1) Basil. de spir. sto. c. 16 §. 38. ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία δι' υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι. Hom. de fide 3; Greg. Naz. or. 34, 8. θεὸς ἐν τριὰς τοῖς μεγίστοις ὕσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ, τῷ πατρὶ λέγω καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Orat. 41, 11. Greg. Nyss. c. Maced. p. 17; in bapt. Chr. p. 372; quod non s. tres dii p. 23. εἷς ὁ τῆς ἐποπτικῆς τε καὶ θεατικῆς δυνάμεως λόγος — — ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς οἷον ἐκ πηγῆς τινὸς ἀφορμώμενος, ὑπὸ δὲ υἱοῦ ἐνεργούμενος, ἐν δὲ τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος τελειῶν τὴν χάριν.

2) Orat. 28, 17; 31, 12.

3) Greg. Naz. carm. IV, 89 sqq.

alles Seins gelangen ſollten, vom heiligen Geiſte zum Sohne und zuletzt zum Vater, der umgekehrte iſt von dem, welcher im Weſen der Sache liegt, behauptet er ihn doch als unſerm Verhältniſſe zu Gott entſprechend [1]). Dabei denkt er unſtreitig an die Ähnlichkeit dieſer Lehre mit der Ariſtoteliſchen, daß wir von den Erſcheinungen und dem Beſondern ausgehend zur Erkenntniß des Grundes und des Allgemeinen gelangen müßten, und in der That genau wie die Ariſtoteliſche zur Platoniſchen verhält ſich dieſe Lehre der orthodoxen Väter zu der Lehre des Eunomius.

Wir können es nicht unterlaſſen bei dem Abſchluſſe, welchen die Lehre von der Dreieinigkeit jetzt erhielt, noch einen Augenblick zu verweilen und auf die Wichtigkeit derſelben von ihrer philoſophiſchen Seite, ſo wie auf ihren weſentlichen Sinn aufmerkſam zu machen. Ihre Wichtigkeit muß einem jeden einleuchten, welcher nicht unbemerkt läßt, wie oftmals und in wie fortlaufender Reihe die Kirchenväter auf ſie zurückgeführt worden ſind. Wer aber glauben ſollte, daß ſie nur aus den Überlieferungen der poſitiven Religion hervorgegangen ſei und deswegen keinen philoſophiſchen Gehalt habe, der würde die wahren Beweggründe ihrer Entwicklung verkennen. Zwar läßt ſich nicht leugnen, daß die Lehre von den drei Perſonen oder Hypoſtaſen in Gott einen poſitiven Haltpunkt in der Lehre von der Perſon Jeſu Chriſti fand und daß die Forſchung über das Verhältniß des Erlöſers zur Erlöſung dahin führen mußte eine göttliche Perſon in

1) De spir. sto. c. 16 §. 37 fin.

ihm zu erkennen, welche in gewiſſer Weiſe von dem allgemeinen Weſen Gottes ſich unterſcheide. Allein daß nicht hieraus allein die Trinitätslehre ſich entwickelte, liegt nicht weniger klar u. Tage. Schon daß ſie weiter übergriff und nicht allein die Perſönlichkeit des Sohnes, ſondern auch des Vaters und des heiligen Geiſtes feſtſtellte, muß uns davon überzeugen; noch mehr, daß mit dem Begriffe des Erlöſers auch der Begriff der ſchöpferiſchen Thätigkeit ſich verband und daß die Unterſuchung über die Weiſe, wie die Gottheit der Perſon Chriſti beiwohnte, in der Entwicklung der Trinitätslehre nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Wie viele andere Weiſen gab es nicht, in welchen man den in Chriſto erſchienenen Gott ſich denken konnte und wirklich zu denken verſuchte, außer der in der Trinitätslehre durchgeführten! Gewiß dieſe Lehre konnte aus der Lehre von der Perſon Chriſti nicht hervorgehn. Man wird freilich mit Recht ſagen können, daß Stellen der heiligen Schrift die mannigfachſten Anregungen zur Ausbildung der Trinitätslehre abgaben und zur Unterſcheidung der drei Perſonen in Gott mitwirkten; aber man würde gänzlich die Natur dieſer Zeiten verkennen, wollte man von der ſchwankenden Auslegung, welcher ſie folgt, die Feſtſtellung und nicht bloß die Anregung ihrer allgemeinen Lehren ableiten. Eben deswegen haben wir es nicht ablehnen dürfen in unſerer Geſchichte der Philoſophie auf die Entwicklung der Trinitätslehre ziemlich ausführlich einzugehn, weil wir in ihr überall auf philoſophiſche Grundſätze als die Beweggründe oder Stützen der Forſchung ſtoßen.

Sehr merkwürdig und für den Charakter der patriſti-

ſchen Philoſophie ſehr bezeichnend iſt nun aber die Weiſe, in welcher dieſe Lehre ſich ausgebildet und zuletzt feſtgeſtellt hat. Ihre Grundlage hat ſie von der einen Seite in dem Begriffe der Unwandelbarkeit und Einfachheit Gottes, welcher unerſchütterlich feſtſteht, von der andern in der eben ſo feſten Überzeugung, daß Gott in das veränderliche Weſen und in die Mannigfaltigkeit der Welt eingehe und in dieſer ſeine ganze Fülle und Herlichkeit offenbart habe. Von jenem Punkte konnte die chriſtliche Lehre nicht laſſen, weil ſie vor allen Dingen die Einheit und Vollkommenheit Gottes, des Herſchers über alle Dinge, des Guten und ewig Wahren, hervorheben mußte; dieſen Punkt hatte ſie zu verfechten, weil ſie Gottes Walten in allen Dingen, beſonders in den frommen Regungen unſerer Bruſt gegenwärtig erblickt. Beide Punkte im Begriffe Gottes waren nun zunächſt zu unterſcheiden. Der Begriff der Unwandelbarkeit Gottes führte zu der Anſicht, daß Gottes Weſen in die Mannigfaltigkeit veränderlicher Dinge und Zuſtände dieſer Welt nicht eingehn könne; ſein Wirken in dieſer würde ſich nur als ein veränderliches Wirken denken laſſen; wenn Gott Veränderliches begründen ſollte, ſo würde er ſelbſt veränderlich begründen. Dazu kommt die Einfachheit Gottes, ſeine alle Vielheit ausſchließende Einheit. Sollte er als Grund vieler Dinge gedacht werden, ſo müßten in ihm ſelbſt verſchiedene Gründe unterſchieden werden. Alle dieſe Überlegungen mußten zu der Lehre führen, daß Gottes Weſen ſich nicht mittheile, in dieſe Welt nicht eingehe und von den veränderlichen Gedanken und Gemüthern der Menſchen nicht gefaßt werden könne. Sein Begriff

iſt überſchwenglich. Wenn nun aber dieſes Ergebniß, wie ſicher es auch ſein möchte, doch dem chriſtlichen Glauben an eine wahre und volle Offenbarung Gottes ſchnurſtracks zu widerſprechen ſcheint, ſo mußte man dadurch zu einer feinern Unterſcheidung ſich angeregt ſehen. Da bemerkte man nun, daß eben jenes Ergebniß doch auch den fruchtbaren Keim einer Auflöſung jenes ſcheinbaren Widerſpruchs in ſich enthielte. Es iſt der Begriff des Überſchwenglichen, welcher die Vermittlung der entgegengeſetzten Richtungen in der chriſtlichen Lehre darbietet. Denn weil das Weſen Gottes unerforſchlich und von keinem menſchlichen Begriff zu umfaſſen iſt, eben deswegen dürfen wir uns auch nicht herausnehmen die Fülle ſeiner Güte durch irgend einen menſchlichen Begriff meſſen zu wollen. Das iſt der Sinn, in welchem unzähligemal die Kirchenväter ſich vernehmen laſſen, wenn ſie es rechtfertigen ſollen, daß die Kirchenlehre einen Gott in Knechtsgeſtalt kennt und andere ſcheinbar unwürdige Dinge von Gott ausſagt; denn Gott iſt nichts ſo würdig, wie Tertullianus ſagt, als was zum Heile der Menſchen dient. Auch die Einheit Gottes, auch die Unwandelbarkeit ſeines Weſens wird eine überſchwengliche ſein. Hieran hängt die Möglichkeit anzunehmen, daß Gott ungeachtet ſeiner Einheit die Vielheit in der Welt begründe, ungeachtet ſeiner Unveränderlichkeit in die Veränderungen der Welt eingehe und in ihnen wirkſam ſich erweiſe. Damit jedoch durch dieſe Annahme die Einheit und Unveränderlichkeit Gottes im vollen Sinne der Worte nicht aufgehoben werde, muß man nun auch die Unterſcheidung gelten laſſen zwiſchen Gott, welcher vollkommen und ewig durch

kein Werden berührt in beſtändig gleicher Herlichkeit über der Vielheit der Welt erhaben thront, und zwiſchen Gott, welcher die Welt begründet oder ſchafft und alle Vollkommenheit in ihr wirkt. Hierin iſt der Gegenſatz gegründet zwiſchen Gott dem Vater, welcher an ſich unerkennbar, nur durch Vermittlung uns zugänglich wird, und zwiſchen den beiden andern Hypoſtaſen der Gottheit, welche in der Welt wirkſam ſich erweiſen. Ein Gegenſatz iſt zwiſchen dieſen, welche von Gott dem Vater ausgehn oder geboren werden, und zwiſchen dem Vater, welcher als der oberſte Grund aller Dinge, auch der beiden andern göttlichen Hypoſtaſen gedacht wird, offenbar vorhanden.

Aber in dem Gott, welcher die Welt gründet und in ihr als gegenwärtig und wirkſam ſich verkündet, tritt nicht weniger ein anderer Gegenſatz heraus. Es iſt der Gegenſatz zwiſchen der Gründung und Leitung der Dinge durch Gott und zwiſchen ihrer Vollendung in ihm. Wir können uns dem nicht entziehen als zwei verſchiedene Wirkſamkeiten Gottes zu unterſcheiden auf der einen Seite die Schöpfung, Erhaltung und Anordnung der Dinge in ihrer Natur und auf der andern Seite die Heiligung des Willens in den vernünftigen Geſchöpfen, durch welche erſt der Zweck aller Dinge zu ſeiner Vollendung kommt. Auch dieſen ethiſchen Vorgang, welcher nur durch die Freiheit des Willens möglich iſt, das Gute in uns in allen ſeinen kleinſten und größeſten Regungen umfaſſend, dürfen wir nicht zögern in chriſtlicher Geſinnung als die Wirkſamkeit Gottes, ſeines heiligen Geiſtes in uns zu preiſen. Hierauf beruht der Unterſchied zwiſchen dem Sohne Gottes, welcher der Schöpfer unſeres Lebens iſt und Gott

uns offenbart auch in allen Veranſtaltungen, in welchen wir ſeinen Willen außer uns erblicken, und zwiſchen dem heiligen Geiſte, welcher uns beiwohnt, ſo weit wir den Willen Gottes in uns vollziehn, und in welchem alle Vollendung unſeres Weſens gegründet iſt. Die Nothwendigkeit dieſe beiden Energien zu unterſcheiden liegt darin, daß die ſchöpferiſche Energie nur als ein Setzen Gottes und ein Geſetztwerden der Geſchöpfe, von Seiten dieſer daher nur als ein Leiden erſcheint, während dagegen die heiligende Energie das Ineinandergreifen der göttlichen und menſchlichen Thätigkeit, das Setzen des göttlichen Willens auch von Seiten der Geſchöpfe und damit die Vollendung des Werkes Gottes bezeichnet.

Man wird nicht verkennen, daß alles, was wir hier zuſammengeſtellt haben, bei den Kirchenlehrern, welche zur Ausbildung der Trinitätslehre thätig waren, auf dieſe eingewirkt hat. Es geht daraus hervor, daß die Lehre von den drei Hypoſtaſen in Gottes Einheit weſentlich zuſammenhängt von der einen Seite mit dem Begriffe des Überſchwenglichen, welchen man in Gottes Weſen fand, von der andern Seite mit der Forderung, welche in den chriſtlichen Verheißungen lag, daß uns eine vollkommene Offenbarung Gottes zu Theil werden ſolle. Jener Begriff fand theils im Begriffe Gottes des Vaters, theils im Begriffe des Weſens Gottes überhaupt ſeine Vertretung; dieſe Forderung führte zu den beiden andern Hypoſtaſen. Daß man aber die nothwendigen Unterſcheidungen im Begriffe Gottes durch die Ausdrücke Hypoſtaſen oder Perſonen, die Einheit Gottes dagegen durch die Ausdrücke Weſen (οὐσία, essentia) oder Subſtanz bezeich-

nete, muß als etwas Unweſentliches angeſehn werden. Wir haben daher auch geſehn, daß der Gebrauch dieſer Ausdrücke anfangs zwiſchen der morgenländiſchen und abendländiſchen Kirche und ſelbſt bei den einzelnen Lehrern ſchwankte; daß ihn aber Gregorius von Nyſſa für die morgenländiſche Kirche feſtſtellte, iſt nur als ein willkürliches Unternehmen zu betrachten, welches entſchuldigt werden mag durch das kirchliche Bedürfniß, aber ſchwer zu rechtfertigen iſt im Angeſichte des herſchenden Princips, welches vor allen Dingen im Begriffe des tranſcendentalen Weſens Gottes liegt. Nur dies haben wir als das Wahre anzuſehn in dieſen Beſtrebungen verſchiedene Hypoſtaſen oder Perſonen in jenen Unterſcheidungen zu finden, daß ſie keinesweges bloß einer menſchlichen und ungenügenden Auffaſſungsweiſe angehören, oder, wie Sabellius wollte, nur vorübergehende Wirkungsweiſen Gottes bezeichnen. Denn in Gott iſt alles ewig, ſeinen Energien kommt die höchſte Wahrheit zu und auf jenen Unterſcheidungen beruht die Wahrheit aller weltlichen Dinge, welche nur dadurch mit der Wahrheit Gottes, der höchſten und einzigen Wahrheit, vereinbar iſt, daß man anerkennt, wie die Dinge dieſer Welt in ihrem Grunde und in ihrer Vollendung an der göttlichen Wahrheit Theil haben.

Faſſen wir uns kurz zuſammen, ſo finden wir den Gedanken, welchen die Begründer der Trinitätslehre verfolgt haben, darin, daß ein Gott über aller Welt iſt, durch keinen Begriff weltliches Urſprungs zu bezeichnen, der Grund aller Dinge, aber mit keinem andern Grunde zu vergleichen, daß aber auch dieſer Gott, indem er Grund der weltlichen Dinge wird, theils alle Dinge ihren

natürlichen Anlagen nach ſchafft und erhält, ſo in ſeinen Werken ſich offenbarend, theils in ihnen die ſittliche Entwicklung, das Gute, das einzig Wahre ihres ſelbſtändigen Seins vollendet. Dieſen Gedanken ſprach Gregorius von Nyſſa unzweideutig aus, indem er forderte, daß wir in der Erkenntniß Gottes ausgehn müßten von dem heiligen Geiſte, der in uns wirkſam ſich erweiſend und das Gute ſchaffend das Göttliche uns offenbare, daß dieſer alsdann uns führen müſſe zu dem Sohne Gottes, dem Schöpfer und Begründer aller unſerer Kraft, ohne welchen wir daher auch nichts Gutes empfangen könnten, und daß wir zuletzt dieſe ſchaffende Thätigkeit Gottes zurückzuführen hätten auf das vollkommene Weſen, welches alle weltliche Unvollkommenheiten, alle ſeine Erweiſungen in der Welt überſteige. Wenn man nun dieſen Gedanken gefaßt hat, dann mag man wohl darüber hinwegſehn, daß er nicht immer in den rechten Worten ausgedrückt worden iſt, ja daß ſeine Verkündiger auf die mangelhaften Worte, welche ſie gebrauchen, einen nicht zu rechtfertigenden Werth gelegt haben. Es läßt ſich nicht verkennen, daß dies der Fall iſt. Ihre Unterſcheidungen zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern in der Gottheit, indem ſie doch jenes eben ſo gut wie dieſes als Perſon oder Hypoſtaſe ſetzen, ihre Behauptungen, daß Gott Energie ſei, während ſie die Begriffe des Weſens oder der Subſtanz, der Hypoſtaſe oder der Perſon dennoch gebrauchen, um ſeinen Begriff zu bezeichnen, endlich die unvollkommenen Vergleichungen der drei Hypoſtaſen mit dem verſchiedenen Vermögen der Seele, ja ſogar mit den verſchiedenen Perſonen in der Menſchheit laſſen uns hieran keinen Zweifel

aufkommen. Dieſer Zeit war es nicht gegeben durch eine ſtrenge und ſorgfältig feſtgehaltene Unterſcheidung philoſophiſcher Begriffe zu glänzen. Sie hatte die Bedürfniſſe kirchlicher Lehre im Auge; für dieſe ſuchte ſie Formeln, welche ohne dem Weſen des chriſtlichen Glaubens etwas zu vergeben den Streit der Parteien beſänftigen könnten.

Wenn man nun dieſe Gedanken überlegt, ſo wird man wohl ſchwerlich denen beiſtimmen können, welche gemeint haben, die Trinitätslehre wäre aus der Einmiſchung der heidniſchen Philoſophie in die chriſtliche Theologie entſprungen. Man hat beſonders von dem Platonismus der Kirchenväter, welche die Trinitätslehre ausbildeten, eine übertriebene Meinung gehegt und verbreitet. Wenn wir aber auch nicht leugnen mögen, daß Platoniſche Formeln und Gedanken in der Entwicklung derſelben eine Rolle ſpielten, ſo iſt doch ihr weſentlicher Gehalt weit ſowohl von dem echten Platonismus, als von dem Neu-Platoniſchen Syſteme entfernt, und ſelbſt die Anregungen zur Entwicklung der Trinitätslehre, welche in der Platoniſchen Philoſophie lagen, ſind von keiner großen Bedeutung. Aus den dunkeln Andeutungen einer göttlichen Dreiheit, welche man in den echten und falſchen Schriften des Platon hat finden wollen, würde gewiß die Trinitätslehre nicht hervorgegangen ſein; bei weitem kräftiger mußte auf ihre Ausbildung der Kanon der Kirchenlehre einwirken, welcher Vater und Sohn und heiligen Geiſt neben einander ſtellt, ohne jedoch ihr Verhältniß zu einander genauer zu erörtern. Als aber die Neu-Platoniker ihre Trinität aufſtellten, waren die Unterſuchungen über dieſelbe unter den Chriſten ſchon im vollen Gange.

Viel wichtiger jedoch, als dieſen dunkeln Anregungen zu folgen, iſt es auf die Bedeutung der Lehre ſein Augenmerk zu richten. Da findet ſich nun unter andern vielen Verſchiedenheiten eine Richtung in der Trinitätslehre, wie ſie unter den Arianiſchen Streitigkeiten ſich feſtſtellte, welche von der Lehre des Platon, beſonders wie ſie jetzt von den Neu-Platonikern verſtanden wurde, weſentlich abweicht. Die Platoniſche Lehre kennt einen höchſten Gott, aber dieſer iſt fern von aller Bewegung, von allem Werden, nur die ewige Einheit aller Wahrheit, aller Ideen. Wenn die Neu-Platoniker dieſen Gott herabſteigen laſſen durch die Vielheit der Ideen, die in der Vernunft beſchloſſen iſt, und endlich durch die Weltſeele, welche alles Daſein und Leben hervorbringt, ſo erſcheinen ihnen dieſe beiden letzten Geſtalten ihrer Dreiheit nicht mehr als aller göttlichen Vollkommenheit theilhaftig; denn in dieſer Welt kann Gott nicht vollkommen ſich offenbaren und die Vielheit der Ideen ſetzt ſchon eine Beſchränktheit in ihnen voraus. Daher verlangen denn auch die Neu-Platoniker, daß wir von dieſer Welt uns zurückziehen ſollen in die Einfachheit unſeres Geiſtes, ſelbſt die Ideen unſerer Vernunft hinter uns zurücklaſſend, um Gott zu ſchauen; da ſoll die Vielheit der vernünftigen Weſen in Gottes Einheit ſich auflöſen. Eben dieſer Anſicht ſetzt die chriſtliche Trinitätslehre ſich entgegen und dringt auf ein wahrhaftes Sein, auf eine vollkommene Offenbarung Gottes in der Welt. Dieſer ſollen wir uns anſchließen, ſie uns aneignen, indem wir den heiligen Geiſt in uns walten laſſen, und ſo das Gute in uns vollziehend uns auch befähigen in allem Guten die Wirk-

ſamkeit Gottes zu erkennen. Dieſe Lehre ſtimmt mehr mit der Ariſtoteliſchen überein als mit der Platoniſchen; an jene ſchließt ſie ſich ſchon im Ausdrucke an, indem ſie Gott als Energie preiſt; ſie kommt aber auch darin mit ihr überein, daß ſie von den Erſcheinungen ausgehend aus den Thätigkeiten des heiligen Geiſtes in uns den Anlauf uns nehmen läßt zur Erkenntniß des vollkommenen Weſens. Aber auch über die Ariſtoteliſche Lehre erhebt ſie ſich, indem ſie von dem Vorurtheil, daß die Natur dieſer Welt eine Offenbarung des Göttlichen nur unter nothwendigen Beſchränkungen verſtatte, durch die chriſtlichen Verheißungen ſich befreit fühlt. Auch die Richtung der Ariſtoteliſchen Philoſophie iſt durchaus eine andere als die Richtung der chriſtlichen Trinitätslehre. Bei ihrer Neigung zur Phyſik wie klein dachte jene von dem, was die menſchliche Vernunft vollbringen könnte! Dieſe verſpricht in ihrer durchaus praktiſchen Richtung dem menſchlichen Geiſte, wenn er dem göttlichen Geiſte ſich hingeben wolle, die Fülle alles Göttlichen.

Wenn wir überhaupt dem Gange folgen, in welchem die Trinitätslehre in einer Reihe von Streitigkeiten ſich entwickelte, ſo werden wir nicht leicht überſehen können, daß darin das Beſtreben herſcht von den Einflüſſen der alten Philoſophie, welche die Anfänge der wiſſenſchaftlichen Lehrweiſe unter den Chriſten natürlich hatten erfahren müſſen, mehr und mehr ſich loszumachen. Die Schöpfungstheorie war ſchon früher durchgekämpft worden; aber mit ihr hatte man doch noch einen abgeänderten Stoicismus oder Platonismus vereinigen zu können geglaubt. Jetzt aber wurde zuerſt in der Sabellianiſchen Lehre der Stoi-

cismus, alsdann in der Lehre des Arius die polytheistische Neigung der Platonischen Schule, zuletzt in der Lehre des Eunomius ein Pantheismus abgestreift, welcher mit den Lehren des Plotinus und seiner Schule große Ähnlichkeit hatte. Von allen diesen Lehren behielt man nur einzelne Elemente bei, welche mit den christlichen Verheißungen in keinem gar zu auffallenden Widerspruch zu stehen schienen.

Aber wie schwer mußte es doch dem Griechen und Römer fallen von der alten Bildung und den alten Lehrsätzen dieser Bildung loszukommen! Waren diese doch durch die ganze Literatur zerstreut, mit der ersten Nahrung des Geistes eingesogen worden. Und nun jetzt besonders, da alle Art von Volk in die christliche Kirche strömte und die alte Literatur unter den Christen zu immer größern Ehren kam. Daher kann man sich nicht wundern, daß während die Hauptrichtung in der Entwicklung der christlichen Lehrweise den Mittelpunkt der alten theologischen Philosopheme angriff und beseitigte, dagegen auf mancherlei Nebenwegen eine Denkweise geltend gemacht wurde, welche in der alten Philosophie ihre Wurzel hatte. So kam in die wissenschaftliche Bildung dieser Zeiten eine Mischung verschiedenartiger Elemente, wie wir sie auch beim Eunomius gefunden haben, wie sie nicht weniger in der kirchlichen Verwaltung und im Leben der Christen zu dieser Zeit sich bemerklich machten.

Auch in der Lehre des Gregorius von Nyssa, zu welcher wir uns jetzt wenden, verkündet sich eine solche ungleichartige Mischung in vielen Zeichen. Auf der einen Seite — und im Streite gegen den Eunomius mag ihm dies als besonders wichtig erschienen sein — finden wir

ihn voll von Gedanken, welche die Beſchränktheit der menſchlichen Erkenntniß hervorheben ſollen. Sie ſchließen ſich zunächſt an den Begriff der Unendlichkeit Gottes an. Dieſe beſteht ihm darin, daß die Macht Gottes zu ihrem Maße nur Gottes Willen hat [1]). Daher kann der menſchliche Verſtand ſie nicht ermeſſen; noch weniger läßt ſie durch Worte ſich ausdrücken [2]). Eben ſo wenig iſt irgend ein anderes geſchaffenes Weſen im Stande Gott zu erkennen, wie ſehr auch ſeine Natur die menſchliche übertreffen möchte; nicht einmal die unkörperliche Schöpfung vermag dies, welche, wie klein wir auch gegen ſie erſcheinen mögen, doch uns viel näher ſteht, als dem unendlichen Gott; denn alle geſchaffene Dinge ſind beſchränkt. Wir können von Gott nur wiſſen, daß er iſt, aber nicht, was für ein Weſen er hat [3]). Er iſt über allen Kategorien, durch keine Wahrſcheinlichkeit, keine Analogie zu erreichen [4]). Von dieſen Gedanken ſchreitet nun aber Gregorius alsbald weiter fort. So wie den Schöpfer, ſo begreifen wir natürlich auch nicht ſeine Schöpfung. Auch die ſinnlichen Dinge daher können wir ihrem Weſen nach nicht erkennen. So unzweifelhaft es iſt, daß ſie ſind, eben ſo gewiß iſt es, daß wir nicht ſagen können, was ſie ſind. Ihre Schönheit erblicken wir; aber unſere Fragen über ihre Natur führen uns nur weiter und weiter

1) In hexaëm. p. 6. *μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται.* Gott nennt Greg. nicht allein *ἄπειρος*, ſondern auch *ἀόριστος*. C. Eunom. XII p. 739.

2) Contra Maced. p. 21.

3) C. Eunom. XII p. 739 sq.

4) In cant. cant. hom. XII p. 650. *παντὸς γνωριστικοῦ χαρακτῆρος ἐξώτερος.*

in das Unendliche; den Begriff der Schöpfung ergründen wir nicht [1]). Leichter zwar möchten wir uns erklären können, wie eine überſinnliche oder geiſtige Schöpfung von Gott geſchaffen werden konnte, aber wie eine ſinnliche und körperliche, deren Natur der göttlichen Natur ganz entgegengeſetzt iſt, das iſt uns völlig unbegreiflich [2]). Wie ſollten wir wohl ſolche Dinge erkennen, da wir uns ſelbſt nicht erkennen? Was iſt unſere Seele? Iſt ſie unkörperlich oder wohnt ihr etwas Körperliches bei? Wir halten ſie für ein unkörperliches Weſen; aber wie läßt ſich alsdann ihre Verbindung mit dem Körper erklären? Dies iſt ein undurchdringliches Räthſel [3]). Wir halten ſie für ein einfaches Weſen; aber wie können wir ihr alsdann eine Vielheit von Vermögen zuſchreiben, als wenn ſie zuſammengeſetzt wäre? So ſtoßen wir überall auf räthſelhafte Fragen, wenn wir unſere Natur unterſuchen. Sehr gut weiß Gregorius zu zeigen, wie die Unerkennbarkeit unſeres Weſens mit der Unerkennbarkeit Gottes auf das Genaueſte zuſammenhängt; denn wenn unſer Weſen in der einfachen Vernunft, dem Bilde Gottes, beſteht, ſo müſſen wir auch einſehn, daß, ſo wie Gott, alſo auch ſein Bild uns unerkennbar ſein müſſe [4]). Wenn wir aber unſer eigenes Weſen zu begreifen außer Stande ſind, ſo werden wir auch das Weſen anderer

1) C. Eunom. XII p. 740 sqq.

2) De anima et resurr. p. 239 sq.; de hom. opif. 23. Wie er doch eine Löſung dieſes Zweifels findet, werden wir weiter unten ſehen.

3) De hom. opif. 12 p. 71; 15; or. cat. 11.

4) De hom. opif. 11; de eo quid sit ad im. dei et sim. p. 26.

Dinge nicht zu erkennen vermögen [1]). Das Erscheinende, die körperlichen Dinge finden wir zusammengesetzt aus nichts als Bestimmungen, welche nicht körperlich sind, aus Schwere, Undurchdringlichkeit, Farbe u. s. w.; wenn wir aber diese Bestimmungen auflösen und von der körperlichen Natur trennen, was bleibt alsdann übrig, als was wir den Körper, das Subject aller dieser Bestimmungen, denken könnten? So ist uns alles Sinnliche unerkennbar. Die Elemente der Welt mögen wir so weit begreifen, als es zum Nutzen unseres Lebens oder zum praktischen Gebrauch dient, aber nicht weiter [2]). So wie nun diese Gedanken den Inhalt unserer Wissenschaft angreifen, so äußert Gregorius nicht minder sein Mistrauen gegen ihre Form. Die künstliche Behandlung der Gedanken (τεχνολογία) wirft er seinem Gegner Eunomius unzähligemal vor; Syllogistik und Analytik erregen nur Verdacht; die Dialektik ist eben so geschickt das Wahre zu bekämpfen, als das Falsche anzugreifen [3]).

Wir sehen, wie weit der Skepticismus des Gregorius geht. Eine ähnliche Denkweise haben wir jedoch auch schon bei andern Kirchenvätern gefunden, welche den Zweifel gegen die menschliche Wissenschaft nur dazu gebrauchten, um dagegen die Offenbarung desto mehr zu erheben. Man dürfte vermuthen, daß Gregorius eine

1) C. Eunom. XII p. 749 sqq. ἐν ἀγνοίᾳ πάντων διάγομεν, πρῶτον ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες οἱ ἄνθρωποι, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα.

2) Ib. p. 750 sq.

3) De an. et resurr. p. 201. ὅθεν καὶ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, ὅταν μετά τινος τοιαύτης τέχνης προάγηται, δι' ὑποψίας πολλάκις ποιούμεθα.

ähnliche Abſicht hegte. Hierin könnte es uns beſtärken, daß in der zuletzt angeführten Stelle und auch ſonſt häufig die heilige Schrift als einen ſichern Beweis gewährend der menſchlichen Kunſt der Rede und des Denkens entgegen geſtellt wird. Aber auch in der heiligen Schrift findet Gregorius das nicht offenbart, was er erkennen möchte, das Weſen Gottes, das Weſen der Seele und wie dieſe mit den Erſcheinungen zuſammenſtimme [1]). Daher erklärt er ſich auch ſehr entſchieden gegen die Dogmatiſten, welche durch Künſte der Rede und des Denkens der heiligen Schrift die Geheimniſſe der Dinge entlocken möchten, und zieht es vor dem einfältigen Glauben ſich zu ergeben [2]).

Nach dieſen Äußerungen ſollte man glauben, von einem wiſſenſchaftlichen Streben könnten bei ihm nur geringe Spuren ſich finden. Aber ſie können wohl nicht ſein voller Ernſt ſein; vielleicht hat ihn nur der Eifer des Streites zu Übertreibungen in ſeinen Ausdrücken verleitet; denn wir ſehen ihn ja in ſeinen Schriften auf alle Weiſe beſtrebt uns eine wahre Erkenntniß Gottes und der überſinnlichen Dinge zu gewinnen. Die Seele, erklärt er daher auch, iſt ein überſinnliches Weſen und deswegen geeignet das Überſinnliche zu erkennen [3]). Was würde ihm wohl ſonſt noch übrig bleiben, worauf er Werth legen, weswegen er leben möchte, wenn er keine Erkenntniß ſich verſprechen dürfte? Denn ohne alle Einſchränkung ſieht er allein im theoretiſchen Leben das Göttliche

1) C. Eunom. XII p. 749.
2) Ib. p. 747.
3) De an. et resurr. p. 189.

der Seele und ihren Zweck [1]). Die geſchaffenen Weſen ſind zu nichts anderm beſtimmt, als Gott zu verherrlichen, welches nur darin ſich vollzieht, daß ſie ſein Weſen ſchauen und die Wahrheit erkennen [2]). Dieſe Erkenntniß der höhern Natur iſt mit der Liebe eins, weil von Natur das Erkannte ſchön iſt, und das Leben iſt nichts anderes als die Liebe der höhern Natur [3]). Wir können daher alle die Sätze, in welchen er uns die Möglichkeit die Wahrheit der Dinge und Gott zu erkennen abzuſchneiden ſcheint, nur als unvorſichtige Ausbrüche der Polemik betrachten, welchen ihre Beſchränkungen nicht, wie es ſein ſollte, zur Seite geſtellt worden ſind. Wenn er auch das Forſchen des Verſtandes in den wiſſenſchaftlichen Formen und die Auslegung der Schrift nicht für genügend hält die Wahrheit zu entdecken, ſo muß er doch einen andern Weg ſehen, auf welchem wir hierzu gelangen könnten.

Wenn wir nur ſeine Vorliebe für die Platoniſche Philoſophie betrachten, welche in einer Unzahl von Anſpielungen auf Platoniſche Lehren und Stellen ſich nicht

---

1) Ib. p. 204; 222. *τὸ θεωρητικόν τε καὶ διακριτικὸν ἴδιόν ἐστι τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ τὸ θεῖον ἐν τούτοις καταλαμβάνομεν.*

2) De iis qui praemat. abrip. p. 326. *σκοπὸς δὲ τῶν γινομένων ἐστὶ τὸ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει διὰ τῆς νοερᾶς φύσεως τὴν τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην δοξάζεσθαι δύναμιν — — διὰ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας, λέγω δὲ διὰ τοῦ πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν. — — τὸ δὲ βλέπειν τὸν θεόν ἐστιν ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς.*

3) De an. et resurr. p. 225. *ἥ τε γὰρ ζωὴ τῆς ἄνω φύσεως ἀγάπη ἐστίν, ἐπειδὴ τὸ καλὸν ἀγαπητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι, γινώσκει δὲ ἑαυτὸ τὸ θεῖον· ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται, διότι καλόν ἐστι φύσει τὸ γινωσκόμενον.*

verkennen läßt [1]), so könnten wir uns geneigt fühlen anzunehmen, daß er in ähnlicher Weise wie ein Plotinus und andere Platoniker der damaligen und der nächstvorhergehenden Zeit die weltliche Wissenschaft und selbst die Überlieferungen der heiligen Schrift herabgesetzt habe, um dagegen die unmittelbare Anschauung Gottes in der Absonderung von allem Weltlichen zu erheben. Dahin könnte man auch manche Äußerungen des Gregorius von Nyssa deuten, welche unstreitig zeigen, daß er auch von dieser Richtung der Philosophie seiner Zeit nicht unbewegt geblieben sei. In diesem Sinne spricht er es ungescheut aus, daß weder das Sinnliche, noch das Intelligible wahrhaftes Sein habe, sondern daß Wahrheit Gott allein zukomme [2]). Dieser Gott ist auch über dem Guten [3]). Nur reinigen sollen wir uns, um das Wahre zu schauen, uns vereinfachen und absondern [4]). Man kann nicht zweifeln, daß wie Ausdrücke, so Begriffe der Neu-Platonischen Schule auf unsern Kirchenvater übergegangen sind.

Aber sollte sein Streit gegen den Eunomius nur auf Misverständnissen beruht, sollte keine wesentliche Verschiedenheit ihrer Ansichten zu diesem Streite geführt haben? Wir sind weit davon entfernt dies zu glauben. Es hat

---

1) Man vergleiche nur de hom. opif. 1, welches Kapitel fast aus lauter Erinnerungen an den Platon zusammengesetzt ist.

2) De vita Mos. p. 191. *οὐδὲν τῶν ἄλλων, ὅσα τε τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται καὶ ὅσα κατὰ διάνοιαν θεωρεῖται, τῷ ὄντι ὑφίστηκε πλὴν τῆς ὑπεράνω ἑστώσης οὐσίας καὶ αἰτίας τοῦ παντός, ἀφ' ἧς ἤρτηται τὸ πᾶν.*

3) De hom. opif. 16 p. 85.

4) De an. et resurr. p. 217 sqq.; p. 202. *μονωθῆναι τὴν ψυχήν.*

ſich uns ſchon ergeben, daß wir die einzelnen Äußerungen des Gregorius nicht im ſtrengſten Sinne der Worte deuten dürfen, indem er oft im Eifer ſeiner Rede gänzlich zu verwerfen ſcheint, was er in einem beſchränkten Sinne doch nicht tadeln kann, und umgekehrt. So werden wir es auch hier halten müſſen. Was wir früher über ſeine Trinitätslehre geſagt haben, läßt uns annehmen, daß er im Weſentlichen an die Lehre der Kirche ſeiner Zeit ſich anſchloß, welche himmelweit von der Neu-Platoniſchen Philoſophie entfernt iſt. Da geſteht er nun ein, daß unſere Erkenntniß nur in einem allmäligen Fortſchreiten zu Gott ſich erheben kann, anſchließend an die weltliche Wiſſenſchaft, ja an die heidniſche Philoſophie, aber erſt recht befeſtigt durch den Glauben und durch die heilige Schrift, um auf dieſem Wege nicht ſogleich in unſerm irdiſchen Leben, ſondern durch viele Stufen der Entwicklung emporgeleitet, zur Vollendung zu gelangen [1]). Da verwirft er nun auch die ſinnlichen Wahrnehmungen nicht, welche vielmehr zur Nahrung des Verſtandes dienen und uns über die Welt hinaus zu ihrem Urheber führen ſollen. Ohne ſie könne gar kein Denken ſein [2]). Da geſteht er, daß man ohne Geometrie, Arithmetik, Aſtronomie und die Kunſt der Beweiſe nicht zur Vollkommenheit gelangen könne, geſchweige ohne die Philoſophie der heiligen Schrift [3]).

---

1) De vita Mos. p. 188 sqq.; de iis qui praemat. abrip. p. 329 sqq.; de an. et resurr. p. 205; c. Eunom. XII p. 744 sqq.

2) De an. et resurr. p. 188; 191; de hom. opif. 10; 13 p. 75.

3) De iis qui praemat. abr. p. 331 sq. Man ſolle ſich auch halten an den ἀκριβῆς κανὼν τῆς λογικῆς ἐπιστήμης. Adv. Graec. ex comm. not. p. 89.

Beſonders aber iſt es die Analogie, welche er hierbei hervorzieht; obgleich er, wie früher bemerkt, von ihr auch behauptete, daß ſie zur Erkenntniß Gottes nicht führen könnte, ſoll ſie doch nicht allein das Sein Gottes beweiſen, ſondern auch zeigen, in welcher Art er zu denken ſei [1]). Nur das iſt der Erfolg ſeiner ſkeptiſchen Überlegungen, daß wir bei dieſen Gedanken über Gott immer unſerer Geringfügigkeit eingedenk ſein ſollen, im Glauben forſchend, nicht im Dünkel zu wiſſen; denn die Wahrheit, welche wir ſuchen, denn Gott iſt über allen den Gedanken erhaben, welche wir denken können, ſo daß wir alles, was wir erforſchen, ohne unſer Ziel zu kennen, nur als Vorſtufe zum Heiligthum anſehen dürfen [2]).

Hierin werden wir nun die wahre Denkweiſe des Gregorius von Nyſſa um ſo ſicherer zu erkennen haben, je mehr dies ſowohl mit ſeinem wiſſenſchaftlichen Eifer, als auch mit der Denkweiſe der frühern Kirchenväter und ſeiner Kampfgenoſſen, ſeines Bruders und Gregors von Nazianz, übereinſtimmt. Gregor von Nyſſa unterſcheidet ſich von dieſen hauptſächlich nur dadurch, daß er die phyſiſchen Analogien, durch welche wir zur Erkenntniß Gottes gelangen ſollen, fleißiger verfolgt hat. Er bemerkt nicht allein im Allgemeinen, daß die Weisheit in der Schöpfung zur Weisheit des Schöpfers uns emporleite, ſondern führt dies auch in einer Anſicht der Natur durch, welche meiſtens auf Ariſtoteliſchen Lehren beruht. Die Feſtigkeit der Erde ſollte uns anleiten die Unveränder-

1) C. Eunom. XII p. 727; de iis, qui praemat. abr. p. 331; or. cat. 2.

2) C. Eunom. XII p. 744 sqq.

ihn voll von Gedanken, welche die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß hervorheben sollen. Sie schließen sich zunächst an den Begriff der Unendlichkeit Gottes an. Diese besteht ihm darin, daß die Macht Gottes zu ihrem Maße nur Gottes Willen hat [1]). Daher kann der menschliche Verstand sie nicht ermessen; noch weniger läßt sie durch Worte sich ausdrücken [2]). Eben so wenig ist irgend ein anderes geschaffenes Wesen im Stande Gott zu erkennen, wie sehr auch seine Natur die menschliche übertreffen möchte; nicht einmal die unkörperliche Schöpfung vermag dies, welche, wie klein wir auch gegen sie erscheinen mögen, doch uns viel näher steht, als dem unendlichen Gott; denn alle geschaffene Dinge sind beschränkt. Wir können von Gott nur wissen, daß er ist, aber nicht, was für ein Wesen er hat [3]). Er ist über allen Kategorien, durch keine Wahrscheinlichkeit, keine Analogie zu erreichen [4]). Von diesen Gedanken schreitet nun aber Gregorius alsbald weiter fort. So wie den Schöpfer, so begreifen wir natürlich auch nicht seine Schöpfung. Auch die sinnlichen Dinge daher können wir ihrem Wesen nach nicht erkennen. So unzweifelhaft es ist, daß sie sind, eben so gewiß ist es, daß wir nicht sagen können, was sie sind. Ihre Schönheit erblicken wir; aber unsere Fragen über ihre Natur führen uns nur weiter und weiter

1) In hexaëm. p. 6. μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται. Gott nennt Greg. nicht allein ἄπειρος, sondern auch ἀόριστος. C. Eunom. XII p. 739.

2) Contra Maced. p. 21.

3) C. Eunom. XII p. 739 sq.

4) In cant. cant. hom. XII p. 650. παντὸς γνωριστικοῦ χαρακτῆρος ἐξώτερος.

in das Unendliche; den Begriff der Schöpfung ergründen wir nicht [1]). Leichter zwar möchten wir uns erklären können, wie eine überſinnliche oder geiſtige Schöpfung von Gott geſchaffen werden konnte, aber wie eine ſinnliche und körperliche, deren Natur der göttlichen Natur ganz entgegengeſetzt iſt, das iſt uns völlig unbegreiflich [2]). Wie ſollten wir wohl ſolche Dinge erkennen, da wir uns ſelbſt nicht erkennen? Was iſt unſere Seele? Iſt ſie unkörperlich oder wohnt ihr etwas Körperliches bei? Wir halten ſie für ein unkörperliches Weſen; aber wie läßt ſich alsdann ihre Verbindung mit dem Körper erklären? Dies iſt ein undurchdringliches Räthſel [3]). Wir halten ſie für ein einfaches Weſen; aber wie können wir ihr alsdann eine Vielheit von Vermögen zuſchreiben, als wenn ſie zuſammengeſetzt wäre? So ſtoßen wir überall auf räthſelhafte Fragen, wenn wir unſere Natur unterſuchen. Sehr gut weiß Gregorius zu zeigen, wie die Unerkennbarkeit unſeres Weſens mit der Unerkennbarkeit Gottes auf das Genaueſte zuſammenhängt; denn wenn unſer Weſen in der einfachen Vernunft, dem Bilde Gottes, beſteht, ſo müſſen wir auch einſehn, daß, ſo wie Gott, alſo auch ſein Bild uns unerkennbar ſein müſſe [4]). Wenn wir aber unſer eigenes Weſen zu begreifen außer Stande ſind, ſo werden wir auch das Weſen anderer

1) C. Eunom. XII p. 740 sqq.

2) De anima et resurr. p. 239 sq.; de hom. opif. 23. Wie er doch eine Löſung dieſes Zweifels findet, werden wir weiter unten ſehen.

3) De hom. opif. 12 p. 71; 15; or. cat. 11.

4) De hom. opif. 11; de eo quid sit ad im. dei et sim. p. 26.

Bilder der unausſprechlichen Eigenſchaften Gottes in der Kleinheit unſerer Seele hervor in dem Maße, in welchem wir ſie faſſen können. Denn Gott iſt überall gegenwärtig, ſo wie auch unſere Seele auf eine unausſprechliche Weiſe überall in unſerm Leibe gegenwärtig iſt [1]). Gottes Weſen iſt nicht zu denken, wie das körperliche Daſein, in welchem der eine Theil den andern ausſchließt, ſondern wie in unſerer Seele zwei und mehrere Wiſſenſchaften Raum haben, ſo durchdringen auch die Kräfte Gottes einander und ſind in einem einzelnen Dinge gegenwärtig. Wie ſollten ſie nicht Raum haben in unſerm Geiſte, welcher unbeſchränkt über alle Dinge ſich erſtreckt und in ſeinen Gedanken Himmel und Erde zu umfaſſen vermag [2])? Dieſes Bild Gottes aber und die Weiſe, wie in ihm ſeine Kräfte ſich durchdringen, findet Gregorius ganz beſonders in der dreifachen Natur unſerer Seele, nach deren Analogie die Dreieinigkeit gedacht werden müſſe. Er iſt der Erſte, welcher dieſen Weg eingeſchlagen hat das Geheimniß der Trinität ſich begreiflich zu machen, einen Weg, welchen ſo viele nach ihm gegangen ſind. Wie alle Anfänge, ſo iſt auch ſeine Analogie nur wenig ausgearbeitet. Schon die Platoniſche Eintheilung der Seele in die Vernunft, den Muth (θυμός) und die Begierde bietet ihm ein Bild der Dreieinigkeit dar; weitläuftiger jedoch führt er die Vergleichung zwiſchen den drei Perſonen der Gottheit und der Weiſe durch, wie in

1) De an. et resurr. p. 196 sq. — ἐν τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας φύσεως τῶν ἀφράστων ἐκείνων τῆς θεότητος ἰδιωμάτων αἱ εἰκόνες ἐκλάμπουσιν.

2) Or. cat. 10; c. Arian. et Sab. p. 8.

uns die Seele, das Wort und die Vernunft eine Einheit bilden [1]). Wie ſehr nun dieſe analoge oder, wie er ſie nennt, typiſche Erkenntnißweiſe ihm von Wichtigkeit iſt, das ſetzt ſeine Äußerung in der That in ein grelles Licht, daß dieſer Beweis für die Trinität aus der innern Erkenntniß unſer ſelbſt ſicherer und zuverläſſiger ſei, als jeder Beweis aus dem Geſetze oder der Schrift [2]).

Der große Werth, welchen er hierauf legt, ſteht unſtreitig mit ſeiner ganzen Denkweiſe in der genaueſten Verbindung. Vom heiligen Geiſte aus ſoll unſere Erleuchtung beginnen; das Weſen Gottes ſollen wir nur aus ſeinen Energien kennen lernen; ebenſo auch das Weſen unſerer Seele [3]), in welcher allein Gott ſich uns offenbart. Dieſe Energien allein können wir erforſchen; das Weſen aber, welches ihnen zum Grunde liegt, ſei es Gottes, ſei es der Seele, der zum Bilde Gottes geſchaffenen, iſt etwas Verborgenes. Zu ſeiner Erkenntniß würden wir gar nicht gelangen können, wenn die Energien nicht dem Weſen analog wären. Doch ſtellen ſie ihren tiefern Grund immer nur in analoger Weiſe, nicht vollkommen, ſondern nur bildlich dar. Indem nun Gregorius dieſe Gedanken

---

1) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 26 sqq.; or. cat. 2.

2) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 30 sq. *ἐκ τῶν ἐντός σου τὸν κρυπτὸν θεὸν γνώρισον· ἐκ τῆς ἐν σοὶ τριάδος τὴν τριάδα ἐπίγνωθι δ' ἐνυποστάτων πραγμάτων. ὑπὲρ γὰρ πᾶσαν ἄλλην νομικὴν καὶ γραφικὴν μαρτυρίαν βεβαιοτέρα αὕτη καὶ πιστοτέρα.*

3) Ib. p. 26. *πᾶσα δὲ ἡ περὶ αὐτὴν* (sc. *τὴν ψυχήν*) *ἀκαταληψία καὶ ἀσάφεια καὶ ἀδηλία οὐδὲν ἕτερον αἰνίττεται, εἰ μὴ τὸ κυρίως καὶ ἀληθῶς εἰκόνα αὐτὴν εἶναι τοῦ ἀκαταλήπτου θεοῦ, ὅθεν πάντα τὰ κατ' αὐτὴν ἀγνοοῦντες ἐκ μόνων τῶν ἐν τῷ σώματι ταύτης ἐνεργειῶν τὴν ὕπαρξιν αὐτῆς πιστούμεθα.*

verfolgt, bildet ſich in ihm die Neigung aus in der heiligen Geſchichte wie in der Natur, vor allen Dingen aber in der Seele die Typen des göttlichen Weſens aufzuſpüren. Bei dem Bewußtſein, daß dieſe Erkenntnißweiſe doch nicht völlig genüge, nehmen denn ſeine Äußerungen bald einen ſkeptiſchen, bald einen myſtiſchen Charakter an.

Seine ſkeptiſche Neigung wird ſehr ſtark begünſtigt durch die Schwankungen, in welchen er ſich findet, wenn er die Entſtehung und die Natur der geſchaffenen Dinge überlegt. Er unterſcheidet die Schöpfung der überſinnlichen Weſen, namentlich der Engel, und die Schöpfung der ſinnlichen Dinge, zwiſchen welchen beiden der Menſch in der Mitte ſtehe, indem ſeine Seele dem Überſinnlichen, ſein Körper dem Sinnlichen angehöre. Die Schöpfung der ſinnlichen Welt iſt er geneigt als eine ſpätere anzuſehn in Vergleich mit der überſinnlichen; aber erſt nach der ſinnlichen Welt ſoll der Menſch geworden ſein, wie die Überlieferung der heiligen Schrift lautet; denn da der Menſch zur Herrſchaft über die Dinge dieſer Welt beſtimmt war, mußte ihm erſt ſein Reich bereitet werden, ehe er ſelbſt werden konnte [1]). Dies iſt die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe. Aber gegen ſie finden ſich doch mancherlei Bedenklichkeiten, welche die Erzählung der Geneſis nur als eine typiſche Darſtellung erſcheinen laſſen. Im Allgemeinen ſtellt Gregorius den Grundſatz auf, daß die Schöpfung, als ein Werk des göttlichen allmächtigen Willens gedacht, auch nur auf einmal vollſtändig vorhanden ſein könne, welches nicht allein von den ſinnlichen, ſon-

1) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 22; de opif. hom. 2.

denn auch ganz beſonders von den überſinnlichen Dingen gilt, da dieſe ihrer Natur nach vollſtändig ſein müſſen [1]). Folgen wir nun dieſem Grundſatze, ſo müſſen wir auch von den Seelen aller Menſchen ſagen, daß ſie urſprünglich vom Anfange der Schöpfung waren, allesamt, beſonders da Gregorius von Nyſſa auch darin an die Lehre des Platon ſich anſchließt, daß er nur eine beſtimmte Zahl der Seelen geſtattet [2]). Deswegen kann nun auch die menſchliche Seele nicht ſpäter entſtehn, als die ſinnliche materielle Welt; ſie iſt vielmehr mit der überſinnlichen zugleich geſetzt. Das Beſſere darf nicht ſpäter ſein als das Schlechtere, wie Platon lehrt [3]). Hiernach dürfte man glauben, Gregorius werde auch geneigt ſein entweder der Lehre von der Seelenwanderung oder wenigſtens der Annahme des Origenes, daß die Seelen gefallene Engel wären, und durch eine Reihe verſchiedener Welten wanderten, ſich anzuſchließen. Aber keineswegs. Der Lehre von der Seelenwanderung widerſpricht er ſehr entſchieden; er wirft ihr beſonders vor, daß ſie die verſchiedenen Naturen der Dinge, ihre weſentlich von einander geſchiedenen Arten und Gattungen unter einander miſche [4]); nicht weniger der Anſicht des Origenes, wenn ſie einen Kreislauf der Dinge ſetze, annehme, daß in der überſinnlichen Welt ſchon eine Leidenſchaft ſtattfinde,

1) In hexaëm. p. 6 sqq. ἁρμόττει πάντα τὰ ὄντα ὑπὸ θεοῦ ἐποιηθέντα. De hom. opif. 22; de an. et resurr. p. 242.

2) Ll. ll. Auf dieſe Lehre, welche er mit dem Origenes theilt, kommt er ſehr oft zurück.

3) De hom. opif. 28 p. 122.

4) De an. et resurr. p. 252 sqq.; de hom. opif. 28 p. 129.

durch Zweiche die ihr angehörigen Dinge zum Böſen verlockt wenden, und zum Grunde des menſchlichen Lebens das Böſe oder gar den Zufall mache [1]). Dagegen ſei vielmehr feſtzuhalten, daß die göttliche Weisheit der Anfang unſeres Lebens ſei, wenn wir auch geſtehn müßten nicht einſehn zu können, wie aus dem Überſinnlichen das Sinnliche, aus dem Einfachen das Zuſammengeſetzte, aus dem Bleibenden das Veränderliche habe entſtehn können [2]). Hieran ſchließt ſich alsdann auch der Satz, daß eben ſo wenig wie die Seele nach dem Leibe, eben ſo wenig der Leib nach der Seele ſein könne, weil die Seele allmälig in den leiblichen Energien ſich entwickle und zuerſt in den niedern Thätigkeiten des Lebens, in der Ernährung und dem Wachsthum, dann in der Wahrnehmung und zuletzt in der Ausbildung der Vernunft ſich erweiſe. So bilde ſich das Leben fortſchreitend aus; das Lebloſe müſſe dem Lebendigen, die Beraubung der bejahenden Eigenſchaft vorangehn [3]). Genug die Art, wie die menſchliche Seele zum Daſein gelangt, erſcheint dem Gregorius von Nyſſa als ein Räthſel, welches der menſchliche Verſtand zu löſen außer Stande ſei [4]). Nur darüber iſt er mit ſich einig, daß weder der Leib vor der Seele, noch die Seele vor dem Leibe ſein könne und daß alles von Gott zugleich

1) De an. et resurr. p. 234 sqq.

2) Ib. p. 238 sq.

3) Ib. p. 240 sqq.; de hom. opif. 6; 28 sq.

4) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 25. Zuweilen ſpricht er ſich auf eine poſitivere Weiſe über die Entſtehung der Seele aus, wie in der oben angeführten Stelle de an. et resurr. p. 241, welche dem Traducianismus ſich zuneigt; aber mit dieſem ſtimmt die urſprünglich geſetzte Zahl der Seelen nicht.

erſchaffen ſei, welches jedoch die allmälige Entſtehung der Dinge nicht ausſchließe, indem in der ſinnlichen Welt die Entwicklung der Dinge einen natürlichen und nothwendigen Verlauf in der Zeit habe [1]).

Dies iſt jedoch nicht der einzige Punkt, an welchem Gregorius ſeine Zweifel ſich entwickelt. Noch tiefere Gründe ſeiner Unentſchiedenheit über die erſten Bedingungen des weltlichen Daſeins finden wir, wenn wir auf ſeine Anſicht von dem Gegenſatze zwiſchen der überſinnlichen und der ſinnlichen Welt eingehn. Die überſinnliche Welt iſt ihm offenbar genügt für vollkommen zu halten; ſie hat am Fluſſe der Materie keinen Theil; ſie iſt unveränderlich im Schauen Gottes, ein ungetrübter Spiegel ſeiner Herrlichkeit [2]). Allein dieſe Meinung verſtößt doch gegen ſeinen Begriff vom Geſchöpfe. Denn das Geſchöpf iſt nothwendig veränderlich, weil es nur aus der Bewegung vom Nichtſein zum Sein entſteht [3]). Auch muß alles, was von Gott gemacht iſt, ein beſtimmtes Maß ſeines Seins haben, welches umfaßt wird von der göttlichen Weisheit, und es kommt daher allen Geſchöpfen eine Größe zu; ſie ſind nicht unendlich wie Gott [4]). Mit dieſen Sätzen ſtimmt auch überein, daß die geiſtige

1) De hexaëm. p. 8.

2) Orat. cat. 6.

3) De hom. opif. 16 p. 87. *συνομολογεῖται γὰρ πάντη τε καὶ πάντως τὴν μὲν ἄκτιστον φύσιν καὶ ἄτρεπτον εἶναι καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν, τὴν δὲ κτιστὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συσιῆναι. αὐτὴ γὰρ ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος κίνησίς τίς ἐστι καὶ ἀλλοίωσις τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι κατὰ τὸ θεῖον βούλημα μεθισταμένου.* Orat. cat. 8 p. 63.

4) De hom. opif. 16 p. 88.

Natur der übersinnlichen Dinge ohne Freiheit des Willens nicht denkbar ist [1]), und daß der Wille ohne Veränderung nicht sein kann, indem er nothwendig auf etwas ausgeht [2]), nicht minder auch, daß die Thätigkeit der Vernunft von der Wahrnehmung, die Wahrnehmung aber von der Materie abhängig und alle Materie in einem beständigen Flusse ist [3]). Auch die Lehre der Kirche vom Fall der Engel führt auf diese Ansicht, und Gregor schließt sich ihr an, sie fortzubilden bemüht, indem er den Teufel als den Engel betrachtet, welchem die Erde, wie andern Engeln andere Theile der Welt, zur Verwaltung übergeben worden wäre, welcher aber aus Neid über das Ebenbild Gottes im Menschen zum Bösen sich gewendet und die Menschen zum Abfall von Gott verleitet hätte [4]). Blicken wir auf die ganze Haltung dieser Lehre, so können wir uns nicht verhehlen, daß, wie sehr auch Gregor die übersinnliche Welt von der sinnlichen zu trennen strebt, um jene in ihrer Reinheit zu bewahren, eben so sehr er dennoch von dem Gedanken bewegt wird, daß Sinnliches und Übersinnliches zusammengehören und daß die Schöpfung Gottes nicht in zwei unzusammenhängende Theile zerfallen könne. Daher meint er, eine Mischung des Sinnlichen und des Übersinnlichen sei von Gott beliebt wor-

1) Or. cat. 31. ἡ δὲ λογικὴ τε καὶ νοερὰ φύσις ἐὰν τὸ κατ' ἐξουσίαν ἀπόθηται, καὶ τὴν χάριν τοῦ νοεροῦ συναπώλεσεν.

2) Ib. 21. ἀλλ' ἐπί τι πάντως ἡ προαίρεσις ἴεται τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἐπιθυμίας αὐτὴν ἐφελκομένης φυσικῶς εἰς κίνησιν.

3) De hom. opif. 13 in.; 14 fin. οὔτε οὖν αἴσθησις χωρὶς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται.

4) Or. cat. 6 p. 55.

den, damit kein Theil der Welt ohne die höhere Natur, ohne Leben und Vernunft sei [1]). Aber offenbar fällt man hierdurch auch die reale Trennung der übersinnlichen und der sinnlichen Welt in ihrer strengen Bedeutung ganz weg, und nichts weiter ist dem Gregorius von Nyssa nun noch möglich, als einen Gradunterschied zwischen beiden festzusetzen, so daß die übersinnliche Welt das feinere, reinere und leichtere Wesen zu ihrem Theil erhält, während der sinnlichen das dichtere, unreinere und materiellere zufällt [2]).

Diese Schwankungen über den Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen treten nun natürlich am anschaulichsten und auffallendsten in der Lehre vom Menschen hervor. Hier irrt den Gregorius von Nyssa besonders, ganz in Übereinstimmung mit seiner Ansicht von der Vollkommenheit des Übersinnlichen, die kirchliche Lehre von der Vollkommenheit des Menschen im Paradiese. Da war er aller göttlichen Güter theilhaftig; er hatte nicht die Aufgabe das Gute zu gewinnen, sondern nur es zu bewahren [3]). Da war der Mensch nur einartig, ein göttliches Ding, ohne Tod und ohne Leiden; da war die Seele ganz in ihrem Wesen, welches allein in der theoretischen Vernunft besteht; denn alles übrige, was nicht die Ähnlichkeit mit Gott an sich trägt, dürfen wir nur

1) L. l. p. 54.

2) L. l. ἡ λεπτή, λογικὴ καὶ εὐκίνητος οὐσία. De hom. opif. 8 p. 60. τῆς τε νοερᾶς καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας. — παχυμερεστέρα. — καθαρωτέρα. De an. et resurr. p. 230. τὸ λεπτότερόν τε καὶ ἀεροῶδες.

3) De hom. opif. 16 p. 86; in cant. cant. hom. II p. 494.

als etwas der Seele Fremdartiges ansehn, als ein ihr später Angekommenes. Erst durch die Sünde kam also der Tod und wurde auch das Vernunftlose der Seele beigemischt [1]). Jede leidenschaftliche Bewegung des Gemüths, jede Begierde und daher alle Theile der Seele, welche nicht die Vernunft sind, stammen nur aus dem Verluste des Guten, welches wir zuerst besaßen und nun in der Erinnerung des Vergangenen wieder begehren [2]); sie entstehen daher erst, nachdem die Seele vom Guten sich entfernt hat und gehören nicht dem Wesen der Seele an; diese vielmehr ist nur eins, die Vernunft, und nicht zusammengeschmiedet aus mehrern Seelen oder sogenannten Theilen der Seele [3]). Man sieht, wie diese Lehre aus dem Gegensatze zwischen Übersinnlichen und Sinnlichen sich herausgebildet hat und in einer ähnlichen Weise die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen sich denkt, wie die Lehre des Origenes die ursprüngliche Schöpfung der Geisterwelt. Hätte Gott dem Zwecke seiner Schöpfung nicht alle Vollkommenheit beilegen sollen?

Doch haben wir schon früher gesehn, daß die vernünftigen Geschöpfe auch frei sein müssen. So besonders

1) De an. et resurr. p. 201. *ὁ γὰρ ὁμοίωμα θεοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι φήσας πᾶν, ὃ ἀλλότριόν ἐστι θεοῦ, ἐκτὸς εἶναι τοῦ ὅρου τῆς ψυχῆς ἀπεφήνατο.*

2) De an. et resurr. p. 222 sq.

3) De hom. opif. 14. *μηδεὶς διὰ τούτων ὑπονοείτω τρεῖς συγκεκροτῆσθαι ψυχὰς ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς θεωρουμένας, ὥστε συγκρότημά τε πολλῶν ψυχῶν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι νομίζειν. ἀλλ' ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχὴ μία τῇ φύσει ἐστί, ἡ νοερά τε καὶ ἄϋλος.* In verba fac. hom. I p. 143. *τὰ ἔξω οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ἐμά· οὐ γὰρ ἡ χεὶρ ἐγώ, ἀλλὰ ἐγὼ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς κτλ.*

der Mensch. Wenn er des Guten theilhaftig werden sollte, so mußte er auch der Tugend theilhaftig werden, und die Tugend kann nicht ohne Freiheit sein; was nur gezwungen und mit Nothwendigkeit uns beiwohnt, ist nicht Tugend. Vernunft und Weisheit konnte Gott nicht geben, sondern nur mittheilen, daß wir sie frei empfingen [1]). Diese Sätze würden mit den vorher angeführten sich vereinigen lassen, wenn sie nur dahin zielten zu beweisen, daß wir durch unsere eigene Thätigkeit die Güter, welche in der Schöpfung uns dargeboten wurden, zu ergreifen hätten, wenn sie nichts weiter ausdrückten als die alte Regel, daß Gott uns zu seinem Bilde gemacht hätte, damit wir durch unsern eigenen Willen uns ihm gleich machten [2]). Allein sie zielen wohl noch auf etwas Weiteres. Die Vollkommenheit und die Freiheit des Menschen stehn nemlich dem Gregorius in genauester Verbindung mit seiner Herrschaft über die Natur [3]) und diese soll erst durch lange Arbeit erworben werden. Denn Gregor findet es sehr weise von dem Schöpfer eingerichtet, daß er uns einen nackten und unbewehrten Körper gegeben hat, weil dies der stärkste Antrieb gewesen sei uns der Herrschaft über die übrigen lebendigen Wesen zu be-

---

1) De hom. opif. 16 p. 86 sq. ἐν τῷ πλήρες εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἡ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. — — ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι — — ἀδέσποτον γάρ τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ ἑκούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται. Ib. 9. p. 62. νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ' ὅτι μεμίδωκε. Or. cat. 31. –

2) In verba fac. hom. I p. 149.

3) De hom. opif. 4.

mächtigen und ſo unſern natürlichen Mangel zu erſetzen [1]). Allein, müſſen wir fragen, wo bleibt nun die urſprüngliche Einfachheit der menſchlichen Natur, ihre Fülle an allem Guten? Von einer andern Seite drängt ſich unſerm Kirchenvater nicht minder die Nothwendigkeit auf die urſprüngliche Natur des Menſchen für weniger rein anzunehmen, als es früher ſchien. Denn die Sünde weiß er eben nur daraus zu erklären, daß mit unſerer Vernunft, welche ein Spiegel der Gottheit iſt, noch ein anderer Spiegel verbunden ſei, unſer Leib, welcher ein Spiegel unſerer Vernunft, damit in ihm die Bewegungen unſerer Freiheit ſich entfalten können, daß aber auch dieſer Spiegel, materieller Art, wie er iſt, von ſeiner natürlichen Geſtaltloſigkeit und Häßlichkeit der Vernunft etwas mittheilen und ſo der Grund des Böſen in uns werden könne [2]). In dieſem Falle gewinne denn das Niedere unſerer Natur die Herrſchaft über das Höhere, welches herſchen ſollte; da bilde ſich ein Kampf zwiſchen beiden aus, in welchem bald das Eine, bald das Andere unterliege [3]). Dieſe Vorſtellungsweiſe iſt ſehr innig verwachſen mit den umfaſſendſten Grundſätzen ſeiner Lehre. Denn die Materie erſcheint ihm überhaupt, wie ſchon angeführt, als das Fließende in der Natur; nur der phyſiſche Körper hat dies Veränderliche zu ſeiner Eigenſchaft [4]). Wenn wir aber dieſen Grundſätzen folgen, können wir auch die Freiheit der Vernunft nicht für eine

1) De hom. opif. 7.
2) Ib. 9; 12 p. 71 sq.
3) Ib. 13 p. 75.
4) De an. et resurr. p. 257.

Sache reiner Geister ansehn. Dem Menschen wenigstens kommt sie nur im Kampfe mit der Leidenschaft zu; denn ihm war auch diese nothwendig, weil das Unvernünftige in dieser Welt geschaffen worden, mit welchem er in Verbindung stehen sollte [1]).

Einen Versuch des Gregorius von Nyssa finden wir allerdings diese sich widersprechenden Richtungen seiner Lehre mit einander zu vereinigen. Er meint nemlich, Gott habe vorausgewußt, daß der Mensch nicht in grabem Wege zur Tugend wandeln werde, daher habe er ihm die schlechtere und unvernünftige Natur angeschaffen und die Weise der Erzeugung ihm beigelegt, in welcher er auf gleicher Stufe mit den vernunftlosen Thieren stehe [2]). Allein so wie dieser Ausweg schon an sich bedenklich erscheinen möchte, so drückt er auch gewiß die wahren Beweggründe des Gregor keinesweges aus. Vielmehr gehn wir auf die Grundsätze zurück, welche durch seine wissenschaftliche Denkweise zuweilen nur mit geheimer, aber immer mit gleich starker Kraft wirken, so werden wir sagen müssen, daß die Verbindung des Vernünftigen mit dem Leiblichen, des Vollkommenen mit dem Unvollkommenen ihm deswegen durchaus als nothwendig erscheint, weil er die menschliche Vernunft nur in einer allmälig fortschreitenden Ausbildung sich denken kann, welches auch im Allgemeinen damit übereinstimmt, daß er das Werden als etwas Nothwendiges für alle Geschöpfe ansieht. Wenigstens in unserm gegenwärtigen Zustande, nachdem der

1) De hom. opif. 18.
2) Ib. 17 p. 91.

Menſch einmal gefallen iſt — und an dem Fall Adam's hatte die ganze Menſchheit Theil, weil in Adam der Menſch überhaupt geſchaffen wurde [1] —, iſt es ihm unzweifelhaft, daß alle Vernunft nur allmälig zugleich mit dem Körper wachſen könne [2] und daß ſelbſt die Kinder, welche früh, noch ohne Sünde ſterben, doch im künftigen Leben unvollkommen ſein müſſen und erſt allmälig Wiſſenſchaft und Tugend in ſich zu entwickeln haben [3]. Wenn es daher auch von der urſprünglichen Schöpfung des Menſchen gelten mag, daß zuerſt die Pflanze und erſt nachher der Same war [4], ſo muß doch für unſer gegenwärtiges Leben der Satz umgekehrt werden, und der Same, heißt es nun, gehe der Pflanze voraus [5]. Das Wachſen der Vernunft wird nun ganz nach der Analogie des phyſiſchen Wachsthums gedacht; im Samen liegt zwar ſchon die ganze Fülle des künftigen Daſeins; aber nach einer nothwendigen Folge der Dinge muß ſich alles erſt zur wirklichen Thätigkeit entwickeln, bis es zu ſeiner Vollendung gelangt [6]. Wenn aber Gregor die Tugend und alles Gute vom freien Willen abhängig machte, der erſt nach der Schöpfung eintreten konnte, ſo mußte er ja wohl auch überhaupt eingeſtehn, daß der urſprüngliche Zuſtand des Menſchen nur ein unvollkommener ſein könne. Was Gott vorausgeſehn haben ſoll, iſt eben nur, daß

1) De hom. opif. 16 p. 88.
2) De an. et resurr. p. 241.
3) De iis qui praemat. abr. p. 329 sq.
4) De an. et resurr. p. 258.
5) Ib. p. 241.
6) De hom. opif. 29.

der Menſch nicht gerades Weges ſein Heil gewinnen werde; aber auch ohnedies würde es eines Weges zum Heil bedurft haben. Das liegt in der Natur des Geſchöpfes und iſt unabhängig von der Sünde.

Aber wir müſſen noch einen andern Gegenſatz hierbei in Betracht ziehen, wenn wir einigermaßen den Sinn uns entwirren wollen, in welchem Gregorius von Nyſſa die entgegengeſetzten Richtungen ſeiner Lehre zuſammenſtellt. Früher ſind einige Stellen angeführt worden, in welchen eine Neigung ſich verrieth den Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem wie einen Gradunterſchied zu behandeln, und zwar im materialiſtiſchen Sinne. Allein dies ſind nur unvorſichtige Ausdrücke, welche ihm im Drange ſeiner entgegengeſetzten Richtungen oder aus Mangel an einem genauen Ausdruck entfielen. Das, was ſeine wahre Überzeugung über dieſen Gegenſatz bezeichnet, verliert ſich vielmehr in einen entſchiedenen Idealismus. Denn überall erblickt er das göttliche und geiſtige Sein in der Welt. Alles iſt eben nur dadurch, daß es in Gott oder, was dasſelbe iſt, im Seienden iſt; nur dadurch kommt ihm ein beharrliches, ewiges und unvergängliches Sein zu [1]). Gott iſt überall; nichts iſt, worin nicht Gott wäre, auch wenn der Teufel irgendwo ſein ſollte [2]). Es folgt daraus von ſelbſt, daß nur das Unvergängliche wahrhaft iſt und daß alſo der Körper dem wahrhaft

1) Or. cat. 25; 32 p. 93. *οὐ γὰρ ἄν τι διαμένοι ἐν τῷ εἶναι μὴ ἐν τῷ ὄντι μένον· τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὂν ἡ θεία φύσις ἐστίν, ἣν ἐξ ἀνάγκης πιστεύειν ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς οὖσιν ἡ διαμονὴ τῶν ὄντων καταναγκάζει.*

2) C. Arian. et Sabell. p. 9.

Seienden nicht angehören kann, weil er als vergänglich angesehn werden muß [1]). Die Seele dagegen ist das Göttliche, Unsterbliche in uns und in der ganzen Welt; sie wird nicht aufgelöst, weil sie nicht zusammengesetzt ist [2]). Diejenigen werden vom Gregorius einer ganz sinnlosen Vorstellung beschuldigt, welche dem blinden Geschick und den körperlichen Kräften alles, was uns betrifft, unterwerfen wollen; denn das Seelenlose, welches keinen eigenen Trieb für sich, keine Überlegung, keinen Gedanken und keine Tugend habe, das sei in Wahrheit nicht vorhanden; es habe kein eigenes Bestehen, kein Für-sich-sein; es sei das Nichtseiende [3]). Dies sind keine übertriebene Ausdrücke, sondern die hierin ausgesprochene Überzeugung von der Nichtigkeit des Körperlichen oder Nicht-Geistigen steht dem Gregorius fest, und er beruft sich zum Beweise derselben auf eine Ansicht vom Körperlichen, welche schon vor seiner Zeit der Platonische Idealismus ausgebildet hatte [4]). Alles, bemerkt er, woraus die sinnlichen Dinge bestehn, und was die Materie bildet, ist doch an sich unkörperlich, wie Farbe, Gestalt, Schwere, Zwischenraum, Größe und eine jede Eigenschaft; alles dies besteht nur in der Vorstellung, ist Vernunft und Gedanke, eine übersinnliche Kraft und nur in dem Zusammenkommen und der Vereinigung dieser

1) De vita Mos. p. 236.

2) Or. cat. 8 p. 61.

3) C. fatum p. 67. τὸ ἄψυχόν τε καὶ ἀνυπόστατον. Ib. p. 71. τὸ δὲ μήτε ψυχὴν, μήτε προαίρεσιν ἔχειν, μήτε κατ' ἰδίαν θεωρεῖται ὑπόστασιν κτλ.

4) S. m. Gesch. der alten Phil. IV S. 561 Anm.

Bestimmungen der Größe und der Eigenschaften wird es zum Körper [1]). Wir sehen hier, in welchem Sinne Gregor den Körper als etwas Zusammengesetztes, die Seele aber als etwas Einfaches und Unauflösliches betrachtet. In der sinnlichen Erscheinung haben wir, wie Platon lehrt, nur eine Verwirrung der Ideen oder des Übersinnlichen zu erblicken.

Von dieser Ansicht aus verschwinden nun in der That viele von den Schwierigkeiten, welche seine Lehre auf den ersten Anblick darbietet. Aber die sinnliche, körperliche Schöpfung verschwindet darnach auch ganz und die Verbindung der Seele mit dem Leibe erscheint nicht als eine Einrichtung der Natur, sondern nur als eine verworrene Vorstellungsweise, in welcher wir die von Gott gesetzten Gedanken nicht gehörig zu sondern wissen. Doch Gregorius ist nicht so kühn diesen Gedanken, der doch mit seiner

---

1) De an. et resurr. p. 249. *οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σῶμά ἐστιν, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδέν, ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν· ἡ δὲ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τούτων καὶ ἕνωσις σῶμα γίνεται.* In hexaëm. p. 7. — *ἃ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα.* De hom. opif. 24. *νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα κτλ.* — — *τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν.* Diese Ansicht wird geltend gemacht, um die Möglichkeit zu zeigen, daß Gott die sinnliche Welt geschaffen habe. Gottes *λόγος* durchdringt daher alles. Damit hängt denn auch die mystische Kraft zusammen, welche Greg. in den materiellen Dingen findet, die zu den Sacramenten gebraucht werden. Wenn gewisse *λόγοι* die Materie bilden sollen, so ist dabei an die *σοφοί τε καὶ τεχνικοὶ λόγοι* zu denken, mit welchen die *θεία δύναμις ἐντεχνός τε καὶ σοφὴ* alles durchdringen soll. De an. et resurr. p. 188.

Lehre auf das Innigſte verſchlungen iſt, durch alle Theile ſeines theologiſchen Syſtems geltend zu machen. Für die kirchliche Vorſtellungsweiſe, für die Faſſungskraft der Gemeinde war er unſtreitig nicht geeignet. Eben deswegen, kann man ſagen, regt ihr Gregorius nur hie und da an, ohne ihn als den Punkt geltend zu machen, von welchem aus ſo viele Zweifel ſich ihm löſten. Dies beweiſt aber auch ohne Zweifel, daß ihm das philoſophiſche Intereſſe, welches er hegt, von ſeiner kirchlichen Wirkſamkeit abhängig iſt, und zwiſchen beiden ſchwankend ſcheint Gregor ſelbſt keine Sicherheit in der Auffaſſung ſeiner Lehren gefunden zu haben.

Überlegen wir den Gang der Entwicklung, in welcher die Kirchenlehre ſich gebildet hatte, ſo wird das Hervorbrechen dieſer idealiſtiſchen Richtung beim Gregorius von Nyſſa uns nicht befremden. Auf Freiheit und geiſtiges Leben ein ausſchließendes Gewicht zu legen war man immer mehr gewöhnt worden. Das Phyſiſche erſchien nur als ein Mittel. Doch ſo lange die ſtoiſche Lehre einen vorherſchenden Einfluß ausübte, mußten die Keime des Idealismus verdeckt bleiben. Da man das Phyſiſche vernachläſſigte, wurde man ſich deſſen nicht recht bewußt, daß der Kern der Lehre die Wahrheit der körperlichen Natur untergrub. Aber die phyſiſchen Vorſtellungsweiſen der Stoiker waren jetzt durch den Idealismus der Neu-Platoniker verdrängt worden, und die Neigung des Gregorius von Nyſſa zur Naturforſchung mußte ihn dazu antreiben, das in das Licht zu ſetzen, was aus den allgemeinen Grundſätzen der Kirchenlehre über das Weſen des Körperlichen ſich zu ergeben ſchien.

Aber die Kirchenlehre gestattete ihm doch nicht in allen Punkten eine freie Entwicklung seiner idealistischen Neigung, und Gregorius von Nyssa ist keinesweges frei genug von den Meinungen seiner Zeit, um über die Bedenklichkeiten sich wegzusetzen, welche die gewöhnliche Auslegung der kirchlichen Lehrsätze ihm entgegenstellte. Das sehen wir an seiner Art die Lehre von der Auferstehung der Leiber zu behandeln. Zwar Origenes hatte diesen Punkt des christlichen Glaubens durch seinen Begriff des vernünftigen Samenverhältnisses zu vergeistigen gestrebt; aber diese Denkweise hatte misfallen; man wollte nicht gelten lassen, daß sie die Auferstehung der Leiber wahrhaft anerkenne. Auch konnte ihr Gregorius nicht völlig beistimmen, denn sie stand im Zusammenhange mit der Annahme einer kreisartigen Wiederkehr immer neuer und neuer Weltbildungen, welche er verwarf. Dennoch sind seine Ansichten über diesen Punkt den Meinungen des Origenes sehr ähnlich. Es ist nur eine ungenügende Formel, welche er gebraucht, wenn er die Auferstehung als eine Wiederherstellung des Menschen in seinen alten Stand vor der Sünde beschreibt [1]; ebenso ist es auch nicht völlig seiner Ansicht entsprechend, wenn er der Seele eine gewisse physische Liebe zu den Elementen ihres frühern Leibes zuschreibt, vermöge welcher sie in der Auferstehung diese wieder an sich ziehe und zu einem Leibe vereinige [2]. Denn indem er uns eine fortschreitende Entwicklung verspricht, ermangelt er auch nicht in der Auferstehung einen

1) De hom. opif. 17 p. 90.

2) Ib. 27; de an. et resurr. p. 243.

Leib von größerer Schönheit zu erwarten, als unſere gegenwärtige iſt und gewiß auch als die zuerſt empfangene war [1]). Dies iſt überhaupt die Anſicht, welche er vorherſchend geltend macht, daß unſer Leib wie ein Same ſei, welcher ſich entwickle und durch den Tod, wie durch die Verweſung, zu einer ſchönern Geſtalt umgebildet werde; da werde er nun nicht mehr ganz derſelbe, aber auch noch derſelbe ſein [2]). Dies kommt nun der Anſicht des Origenes ſehr nahe; doch indem dabei ſtrenger der Gedanke feſtgehalten wird, daß der Körper doch ein Körper bleibe, wiſſen wir es mit der Meinung des Gregor nicht gut zu vereinen, daß ein jeder Körper nur eine Vermiſchung der Gedanken ſei, welche doch in der Vollendung aller Dinge ohne alle Verwirrung geſondert und geordnet ſein ſollten.

Wir ſehen alſo, die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Grundlagen ſeiner Überzeugungen ſind von ihm bis zu ihrer endlichen Entſcheidung nicht durchgeführt worden; aber die philoſophiſche Bildung, welche er beſitzt, beweiſt ſich doch nicht ohne Frucht für die weitere Ausbildung der Kirchenlehre, welche er zugleich zu vertheidigen und begreiflicher zu machen ſtrebte, ſo weit es die allgemeine Faſſungskraft der Kirchenlehrer ſeiner Zeit verſtattete. Er hält dabei feſt an die Anſicht, daß die geſchaffene Vernunft nach der Weiſe aller zeitlichen Dinge anhebend von einer ihr gegebenen Natur in einer beſtimmten Folge ſich entwickeln ſoll, aber ihrem Begriffe nach dies nur durch

1) De an. et resurr. p. 230. Auch hier iſt wieder von einem leichtern und luftartigen Leibe die Rede.

2) Ib. p. 256 sqq.

eigene freie Thätigkeit vermag, obwohl sie hierbei unter der Leitung Gottes steht. So soll sie zuletzt auch durch ihre eigene Thätigkeit die Vollkommenheit gewinnen, welche Gott ihr bestimmt hat, doch nur vermittelst der Thätigkeit des heiligen Geistes, welcher alles vollendet. Daher gelangen wir zur Erkenntniß unser selbst und Gottes nur durch die Energien, welche von uns und von Gott ausgehn und dem Laufe der Welt angehören. Nur in diesen erkennen wir das Wesen in einer analogen Erkenntniß, weil die Energien dem Wesen entsprechen. Diese Erkenntniß soll sich immer mehr vollenden; das ist der Zweck Gottes mit seiner Schöpfung, und diesem Zwecke muß alles dienen, so daß auch hiernach die Thätigkeiten der freien Wesen in der Welt nicht minder, als die Thätigkeiten Gottes streben. Daher spricht es Gregor von der einen Seite zuversichtlich aus, daß eines jeden freier Wille sein Geschick sei [1]), daß ein jeder nur durch sein eigenes Denken und Schauen das wahre Gut, die Erkenntniß und das Schauen Gottes, ergreifen könne, daß deswegen von einer Belohnung des Guten, ebenso wie von einer Bestrafung des Bösen nur im uneigentlichen Sinne gesprochen werden könne [2]), und daß die geistige Geburt, anders als die leibliche, von dem Willen dessen abhänge, welcher sie erfahre [3]). Von der andern Seite aber ist es ihm auch gewiß, daß nur der Schöpfer, welcher zuerst das Leben verliehen hat, auch zum zweitenmal

1) C. fat. p. 78. ὅτε μοῖρα καὶ εἱμαρμένη ἡ ἑκάστου προαίρεσις γίνεται, τὸ δοκοῦν κατ' ἐξουσίαν προαιρουμένη.

2) De iis qui praemat. abr. p. 327 sq.

3) Or. cat. 39 in.

es verleihen und vom Tode der Sünde zum Guten uns zurückführen kann [1]), ſo wie er auch allein im heiligen Geiſte Gottes die Kraft entdeckt, welche uns vollkommen machen kann, und alle Anſtalten, die zu unſerm Heile nöthig ſind, die Genugthuung, die Erlöſung, das Gericht, welches beſſert, das Feuer, welches reinigt, von Gott herleitet [2]). So erblickt er uns nun in einer Laufbahn, welche uns immer weiter und weiter führen ſoll; denn das Göttliche, welches ſich uns mittheilt, hat keine Grenze, und unſere Fähigkeit es zu faſſen erweitert ſich um ſo mehr, je ſtärker wir die Nahrung an uns ziehen, welche es uns darbietet [3]). Weit hinaus über unſer gegenwärtiges Leben erſtreckt ſich dieſer Weg, welchen wir zu wandeln haben; das Leben aber, welches ſich künftig an unſer gegenwärtiges anſchließen wird, kann nur als eine Fortſetzung von dieſem in einer ganz ähnlichen Weiſe gedacht werden [4]).

Bei dieſer Denkweiſe muß ihm nun freilich das Böſe, wie es vorhanden iſt, einen Anſtoß geben. Wir haben früher bemerkt, daß er nicht in der beſten Übereinſtimmung mit ſeinen Grundſätzen es abzuleiten ſuchte aus der noth-

---

1) Ib. 8 fin. *τῷ γὰρ ἐξ ἀρχῆς τὴν ζωὴν δεδωκότι μόνον δυνατὸν ἦν καὶ πρέπον ἅμα καὶ ἀπολλυμένην ἀνακαλέσασθαι.*

2) Ib. 8 p. 61; 26; 35 fin.

3) De an. et resurr. p. 230. *τῆς γὰρ πηγῆς τῶν ἀγαθῶν ἀνέκλειπτα πηγαζούσης ἡ τοῦ μετέχοντος φύσις διὰ τὸ μηδὲν τοῦ λαμβανομένου περιττωματικόν τε εἶναι καὶ ἄχρηστον ὅλον τὸ εἰσρέον προσθήκην τοῦ ἰδίου ποιουμένη μεγέθους ἐλτικωτέρα τε ἅμα τοῦ κρείττονος καὶ πολυχωρητοτέρα γίνεται κτλ.* Das *περιττωματικόν* läßt Ariſtoteliſche Phyſik durchblicken.

4) De iis qui praemat. abr. p. 329.

wendigen Verbindung, in welcher die leidenſchaftlichen Bewegungen unſerer Seele oder auch nur das Sinnliche mit unſerm vernünftigen Weſen ſtehen ſollten. Im Allgemeinen aber beſeitigt er die Frage nach ſeiner Natur auf dieſelbe leichte Weiſe, in welcher es die ganze Philoſophie der frühern Kirchenlehrer genommen hatte. Es iſt ihm nur eine Beraubung oder gar eine Abweſenheit des Guten oder des Seienden [1]), nicht etwas ſchlechthin Nichtiges, aber eine Miſchung aus dem Nichtigen und dem Wahren; denn etwas Gutes muß es immer an ſich tragen, weil es uns ſonſt nicht verführen könnte durch den Schein des Guten [2]). Doch muß man dabei im Auge haben, daß er das Böſe nur als ein Erzeugniß der Freiheit, nicht als eine Beraubung von Natur betrachtet; denn ſonſt würde es ihm als eine der niedern Entwicklungsſtufen des vernünftigen Lebens erſcheinen können, welches keineswegs der Sinn ſeiner Lehre iſt; vielmehr ſetzt er es ausdrücklich, wie ſchon früher bemerkt, als eine Abweichung von der vorgeſchriebenen Bahn der Entwicklung durch unſern freien Willen [3]) und findet darin auch, was unſtreitig über das Verneinende hinausgeht, einen Zwieſpalt der Seele, in welchem ſie auf der einen Seite von Gott angezogen wird, von der andern Seite aber durch das Materielle ſich leiten läßt [4]). Die Schwierig-

1) Or. cat. 5 p. 53; 6 p. 55; 7 p. 58; 28 p. 88. *φύσις δὲ κακίας οὐκ ἔστι.*

2) De hom. opif. 20.

3) Or. cat. 5 p. 53. *ἀλλ' ἐμφύεταί πως τὸ κακὸν ἔνδοθεν τῇ προαιρέσει τότε συνιστάμενον, ὅταν τις ἀπὸ τοῦ καλοῦ γίνηται τῆς ψυχῆς ἀναχώρησις.*

4) De an. et resurr. p. 226 sq.

keit, welche es ihm erregt, liegt nun aber hauptsächlich darin zu zeigen, wie es in die allgemeine Ordnung der Welt passe, welche unter der Leitung Gottes steht. Denn diese darf doch auch nicht einmal durch die Freiheit des Menschen unterbrochen werden, da Gottes Kraft in allen Dingen, selbst im Teufel wirksam ist und seine Vorsehung auch die Schwäche der Menschen bedacht hat. Deswegen sucht Gregor auch noch die Zwecke des Bösen auf. Seine Ansicht hierüber, welche er jedoch nicht für etwas vollkommen Sicheres ausgeben will — denn das Wahre hierüber möchten nur die wissen, welche in die Mysterien des Paradises eingeweiht wären [1] — schließt sich an ältere Lehren an [2], daß die Sünde dazu gedient habe die Vielheit des menschlichen Geschlechts zu vermehren, weil es ohne dieselbe bei der Zweiheit der ersten Menschen geblieben wäre [3].

Die Geburt der Menschen aber, welche durch die Sünde ihren Anfang genommen hat, muß doch auch einmal ihr Ende nehmen, nachdem die ganze Zahl der Seelen erfüllt ist, welche zur Geburt bestimmt sind [4]. Denn

---

1) De hom. opif. 17 p. 90.

2) An gnostische Lehren ist schwerlich zu denken; aber wahrscheinlich an Platonische oder Manichäische. Ein Einfluß der Manichäer auf den Gregorius von Nyssa leuchtet an verschiedenen Punkten durch, wie sehr auch seine Ansicht im Ganzen ihnen feindlich ist.

3) L. l. p. 89. *ὥστε λυσιτελῆσαι τρόπον τινὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεισελθοῦσαν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων· ἔμεινε γὰρ ἂν ἐν τῇ τῶν πρωτοπλάστων δυάδι τὸ ἀνθρώπινον γένος μὴ τοῦ κατὰ τὸν θάνατον φόβου πρὸς διαδοχὴν τὴν φύσιν ἀνακινήσαντος.* De an. et resurr. p. 258.

4) De an. et resurr. p. 243; de hom. opif. 22. *τῆς ἀνθρω-*

wir haben ſchon früher bemerkt, daß Gregorius einen jeden Gedanken an eine unzählbare Zahl von Seelen verwirft. Dann wird aber auch das Ende der Zeit und der Welt eintreten; dann wird auch das Böſe verſchwinden. Denn das Böſe und die vergängliche Natur dürfen nicht dem Guten und Ewigen gleichgeſetzt werden, ſondern ſo wie das Letztere feſt iſt und einen unbegrenzten Umfang hat, ſo daß es einen unaufhörlichen Fortgang geſtattet, ſo hat das Veränderliche unſerer Natur, alſo auch das Böſe nichts Feſtes, und die Schlechtigkeit iſt in beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen, ſo daß ſie, nachdem ihr Lauf vollbracht iſt, in das Gute umſchlagen muß [1]). Man kann daher wohl fragen, warum Gott dem Böſen ſo lange ſeinen Fortgang gelaſſen habe; aber aus dem Vorigen ergiebt ſich auch die Antwort von ſelbſt. Gregor betrachtet die Geſchichte desſelben wie den Verlauf einer Krankheit. So wie ein methodiſch verfahrender Arzt die Krankheit nicht ſogleich in ihrem Beginn unterbricht, ſondern abwartet, bis ſie das verborgene Übel nach außen getrieben hat, um es alsdann gründlich zu heben, ſo hat auch Gott zugelaſſen, daß die Bosheit ſich ganz entwickle, damit keine Art derſelben in den Menſchen unerſchöpft bleibe, und erſt alsdann hat er ihnen die Heilung geſendet [2]).

πίνης φύσεως κατὰ τὸ προγνωσθὲν μέτρον εἰς πέρας ἐλθόντος διὰ τὸ μηκέτι λείπειν τῷ τῶν ψυχῶν ἀριθμῷ μηδὲν εἰς ἐπαύξησιν.

1) De hom. opif. 21. μὴ γὰρ προϊούσης κακίας ἐπὶ τὸ ἄορι-στον, ἀλλ' ἀναγκαίοις πέρασι κατειλημμένης ἀκολούθως ἡ τοῦ ἀγα-θοῦ διαδοχὴ τὸ πέρας τῆς κακίας ἐκδέχεται. De an. et resurr. p. 212; 229.

2) Or. cat. 29. ἐπεὶ οὖν πρὸς τὸ ἀκρότατον ἔφθασε μέτρον ἡ κακία καὶ οὐδὲν ἔτι πονηρίας εἶδος ἐν ἀνθρώποις ἀτόλμητον ἦν,

Alles in der Welt hat ſeinen natürlichen Verlauf bis zu einem höchſten Punkte hinan; alsdann aber beginnt ſein Gegenſatz ſich fühlbar zu machen; ſo der Tag, ſo nicht minder die Nacht; eben ſo natürlich die Nacht der Sünde, damit aus ihr zuletzt der Tag des Heiles ſich erzeuge [1]). Aus derſelben Analogie des Sittlichen mit dem Natürlichen geht es auch hervor, daß die Erſcheinung des Herrn nicht ſogleich alles Böſe hat vertilgen können; denn ſo wie alles Leben nur allmälig abſtirbt, ſo ſtirbt auch nur allmälig die Sünde, welche der Böſe unter den Menſchen geſäet hat. Sie iſt einem Gewürme gleich, welches am Kopfe zum Tode verwundet, noch eine Zeit lang im Schwanze Leben bewahrt [2]). Doch alle dieſe Überbleibſel der ſündlichen Verwirrung in der Welt nach der Erlöſung dürfen nur als Spuren einer abſterbenden Natur gedacht werden. Der göttliche Wille darf nicht unvollendet bleiben. Er leitet in dem natürlichen Gange der Dinge zuletzt alles dahin, daß alles Böſe verſchwinde und alle vernünftige Weſen ein Feſt in der Vollendung des Guten feiern. Dieſes Feſt iſt das Bekenntniß und die Erkenntniß des wahrhaft Seienden [3]). Dies iſt der Zweck Gottes, welchen nichts vereiteln kann, daß die ganze Fülle unſerer Natur ſich vollende durch einen jeden

---

ὡς ἂν διὰ πάσης τῆς ἀῤῥωστίας προχωρήσειεν ἡ θεράπεια, τούτου χάριν οὐκ ἀρχομένην, ἀλλὰ τελειωθεῖσαν θεραπεύει τὴν νόσον. In diem nat. Chr. p. 341.

1) In diem nat. Chr. p. 340 sqq.

2) Ib. p. 342 sq.; or. cat. 30.

3) De an. et resurr. p. 244 sqq. πάντων μία καὶ σύμφωνος ἑορτή. — — ἑορτὴ δέ ἐστιν ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ὁμολογία τε καὶ ἐπίγνωσις.

einzelnen Menſchen, daß wir alle dadurch Theil erhalten an allem Schönen oder, was dasſelbe iſt, daß wir Theil haben ſollen an der unausſprechlichen Schönheit Gottes, in ihr ſelbſt ſeiend, mögen wir nun hierzu gelangen uns reinigend ſchon in dieſem Leben, oder im künftigen Leben durch das reinigende Feuer geheiligt oder auch durch eine Entwicklung, welche den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem, wie er in dieſem Leben herſcht, gar nicht kennen gelernt hat [1]).

Wenn es ein weſentlicher Zug der chriſtlichen Denkart iſt, der Sehnſucht nach dem Zukünftigen, nach der Erfüllung der göttlichen Verheißungen ſich zu überlaſſen, ſo finden wir dieſen Zug bei Gregorius von Nyſſa auf das Vollkommenſte ausgeprägt. Er verhehlt ſich zwar nicht, daß die Gedanken, welche dieſer Sehnſucht entſprießen, über die Beſchränktheit unſerer gegenwärtigen Faſſungskraft hinausgehn, daß nur die Wahrheit ſelbſt wiſſen könne, ob ſie der Wahrheit ſich nähern [2]); aber dies kann ihn nicht davon zurückhalten ſeinen Gedanken darüber freien Lauf zu laſſen. Mit den lebhafteſten Bildern malt er ſich nun die Zukunft oder vielmehr die Vollen-

1) De an. et resurr. p. 254. σκοπὸς δὲ αὐτῷ (sc. τῷ θεῷ) εἰς τὸ τελειωθέντος ἤδη διὰ τῶν καθ' ἕκαστον ἀνθρώπων παντὸς τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν πληρώματος, τῶν μὲν εὐθὺς ἤδη κατὰ τὸν βίον τοῦτον ἀπὸ κακίας κεκαθαρμένων, τῶν δὲ μετὰ ταῦτα διὰ τοῦ πυρὸς τοῖς καθήκουσι χρόνοις ἰατρευθέντων, τῶν δὲ ἐπ' ἴσης καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ τὴν πεῖραν παρὰ τὸν τῇδε βίον ἀγνοησάντων, πᾶσι προθεῖναι τὴν μετουσίαν τῶν ἐν αὐτῷ καλῶν, ἅπερ φησὶν ἡ γραφὴ μήτε ὀφθαλμὸν ἰδεῖν, μήτε ἀκοὴν ἀκοῦσαι, μήτε λογισμοῖς ἐφικτὰ γενέσθαι. Der dritte Fall findet bei denen ſtatt, welche als unſchuldige Kinder geſtorben ſind.

2) De hom. opif. 22 p. 101.

dung der Zeit aus, welche wir zu erwarten haben. Denn die Zeit und alles vergängliche Wesen werden vergehen, so wie sie entstanden sind. Alles was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Wer daher den Beginn der Zeit und der Bewegung annimmt, wer die Welt als Schöpfung Gottes ansieht, der kann nicht zweifeln, daß die Zeit und die Bewegung ein Ende haben werden [1]). Aber so wie unsere Gedanken in der Zeit und im Werden sich bildend der Formen der Erscheinung sich nicht überheben können, so begegnet es doch auch dem Gregor, daß er das ewige Leben schildernd Ungehöriges mit einmischt. Er beschreibt das Leben der Vernunft als ein beständiges Fortschreiten in dem Gewinn göttlicher Güter, in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit [2]), Hauptsache jedoch ist ihm, daß wir dieselben bleiben im ewigen Leben, welche wir in diesem zeitlichen waren, nur zurückkehrend zu der Vollkommenheit unserer Natur, welche wir vor der Sünde besaßen, aber auch nicht mehr beschränkt von irgend einer Besonderheit der Natur, sondern so, daß wir alles Schöne uns eigen gemacht haben, was nicht allein allen Menschen, sondern auch allen übrigen Geschöpfen, Pflanzen und Thieren, beiwohnt. Man sieht, dies geht darauf aus uns die Vollkommenheit der ganzen Welt zu versprechen, ja über dieselbe uns emporzuführen, indem wir nicht sowohl eine Welt im Kleinen, als ein vollkommenes Abbild Gottes werden sollen. Denn nur der psychische Körper hat die Natur des Weltlichen an sich, immer im

1) De hom. opif. 22 p. 102 sq.

2) De an. et resurr. p. 229 sq.

Fluſſe und der Bewegung aus einem Zuſtande in den andern ſich umzuwandeln; der geiſtige Körper aber, welchen wir im künftigen Leben annehmen ſollen, wird alle Arten der Schönheit unwandelbar in ſich umfaſſen, in ihm werden wir in allen Dingen der Vollkommenheit theilhäftig ſein [1]).

In allen den Beſchreibungen aber, in welchen Gregor von Nyſſa die Vollendung aller Dinge feiert, iſt es Vorausſetzung, daß in ihr alles Böſe verſchwinden werde. Nur in der Vereinigung aller Dinge zu einer vollkommenen Schönheit des Seins, in welcher kein Misklang, keine Scheidung und kein Widerſpruch ſtattfinden, kann er den Zweck dieſer von Gott geordneten Welt finden. Wie dies von allen Weſen gilt, ſo beſonders von den vernünftigen Weſen, in welchen die Wahrheit der Welt beruht. Ohne Ausnahme ſollen ſie zu einem Feſte vereinigt werden, in welchem alle irdiſche und himmliſche Mächte vor dem Herrn ihr Knie beugen und bekennen, daß Jeſus Chriſtus der Herr iſt zur Ehre Gottes des Vaters [2]). Daher beſteht auch der Unterſchied des tugend-

1) De an. et resurr. p. 257. ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐναφεῖσα τῷ θανάτῳ πάντα τὰ περὶ αὐτὴν ἰδιώματα, ὅσα διὰ τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως ἐπεκτήσατο, — — ἑαυτὴν οὐκ ἀφῆσιν· ἀλλ' ὥσπερ εἰς στάχυν τινὰ πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν μεθίσταται καὶ τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐν παντὶ τελειότητα· καὶ τὸ μηκέτι τὴν ζωὴν αὐτῆς οἰκονομεῖσθαι τοῖς φυσικοῖς ἰδιώμασιν, ἀλλ' εἰς πνευματικὴν καὶ ἀπαθῆ μεταβῆναι κατάστασιν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τοῦ ψυχικοῦ σώματος ἰδιότης τὸ ἀεί διά τινος ῥοῆς καὶ πηήσεως ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν εἰς ἕτερον· ἃ γὰρ νῦν οὐκ ἐν ἀνθρώποις μόνον ὁρῶμεν καλά, ἀλλὰ καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν βοσκήμασιν, τούτων οὐδὲν ἐν τῷ τότε βίῳ ὑπολειφθήσεται.

2) De an. et resurr. p. 244 sqq.

haften und laſterhaften Lebens nur darin, daß man ſchneller oder langſamer der gehofften Seligkeit theilhaftig und nach dem Maße ſeiner Thaten durch Lohn oder Strafe zum Ziele des Lebens geführt wird [1]). Von dieſer endlichen Herlichkeit, welche wir zu erwarten haben, darf auch der Teufel nicht ausgeſchloſſen werden. Wenn auch die Erlöſung wider ſeinen Willen und gleichſam, indem er betrogen wurde, ſich vollziehen mußte, ſo ſollte ſie ihm doch zum Beſten gereichen; auch er ſoll in Verfolg derſelben gereinigt und vom Böſen geheiligt werden [2]). Der Einwurf, welchen man gegen dieſe Lehre von der Gerechtigkeit Gottes hernahm, kann ihn nicht bewegen; denn die Gerechtigkeit iſt mit der Güte eins, weil nur eine Tugend iſt [3]). Auch ſoll ja alles Böſe ſeine Strafe dulden und nur durch ſie gereinigt, zur Einſicht und Beſſerung geführt ſollen die, welche dem Böſen ſich ergeben haben, endlich zur Seligkeit gelangen. Dazu aber hat Gott die vernünftigen Weſen gemacht Gefäße des Guten zu ſein; dieſer ſein Wille kann nicht ohne Erfolg bleiben. Nur im Willen beſteht das Böſe, wenn aber Gottes Wille in Allen herſcht, dann iſt alles Böſe verſchwunden und das wahrhaft Nichtſeiende durchaus nicht mehr vorhanden [4]). Dieſe Lehre, welche auch Gregorius

1) De an. et resurr. p. 255. ἡ δὲ τοῦ κατ' ἀρετὴν ἢ κακίαν βίου διαφορὰ ἐν τῷ μετὰ ταῦτα κατὰ τοῦτο δειχθήσεται μάλιστα, ἐν τῷ θᾶττον ἢ σχολαιότερον μετασχεῖν τῆς ἐλπιζομένης μακαριότητος κτλ.

2) Or. cat. 26.

3) Ib. 10.

4) De an. et resurr. p. 227 sqq. χρὴ γὰρ πάντη καὶ πάντως ἐξαιρεθῆναί ποτε τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ὄντος καὶ — — τὸ ἐν τῷ ὄντι

von Nazianz theilt [1], hat man aus der Neigung dieſes Kirchenvaters und ſeiner Genoſſen zur Denkweiſe des Origenes ableiten wollen, ohne zu bemerken, daß doch die Anſichten des Gregor von Nyſſa von den letzten Dingen weſentlich von der Lehre des Origenes über dieſen Punkt abweichen. Ohne auf die Verſchiedenheit der Gründe bei dem einen und dem andern Kirchenvater großes Gewicht zu legen, wollen wir nur darauf aufmerkſam machen, was für den Entwicklungsgang der Lehre wichtig iſt, daß dieſe Anſichten von der Ausſcheidung alles Böſen aus der Welt in der engſten Verbindung ſtehen mit der Lehre vom heiligen Geiſte als dem Vollender aller Dinge zu einer wahren und unerſchütterlichen Einheit alles Guten, von welcher Lehre beim Origenes nichts in entwickelter Geſtalt zu finden iſt.

Wie man nun auch urtheilen möge über die Vermuthungen, durch welche Gregorius von Nyſſa das Zukünftige ſich zu erhellen ſucht, ſo zeigen ſie doch unſtreitig, wie kräftig auf ihn die Verheißungen des Chriſtenthums wirkten, indem ſie ihn über einige Vorurtheile ſeiner Zeit entſchieden erhoben, mit andern wenigſtens eine verſöhnende Abkunft ſuchen ließen. Auch hierin wird man ſeinen philoſophiſchen Sinn nicht verkennen. Es iſt aber ſehr merkwürdig, wie leicht Gregorius von Nyſſa auf

μὴ ὂν μηδ' εἶναι ὅλως· ἐπειδὴ γὰρ ἔξω τῆς προαιρέσεως ἡ κακία εἶναι φύσιν οὐκ ἔχει, ὅταν πᾶσα προαίρεσις ἐν τῷ θεῷ γένηται, εἰς παντελῆ ἀφανισμὸν ἡ κακία μεταχωρήσει τῷ μηδὲν αὐτῆς ὑπολειφθῆναι ῥιζίον. — — εἰ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὁ θεὸς ἔσται, ἡ κακία δηλαδὴ ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔστω.

1) Orat. XXX, 6 p. 544. Vergl. Ullmann Gregor v. Naz. S. 458; 504 f.

der einen Seite ſich losmacht, wie feſt an dagegen von der andern Seite gehalten wird. Gewiß war das Vorurtheil, wenn es ein ſolches iſt, nicht ſchwach, welches den Teufel und ſeine Geſellen, welches alle nicht zur chriſtlichen Gemeinſchaft in dieſem Leben Gelangte für immer verdammte. Es beruhte auf dem Beſtreben die chriſtliche Kirche als eine geſchloſſene Einheit zu betrachten, auf dem durch langen Kampf genährten Haſſe gegen alle Widerſacher der chriſtlichen Sache; aber dennoch weiß Gregor es zu überwinden und erklärt ſich darüber ohne alle Zweideutigkeit. Dagegen die Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches, wie wenig ſie auch mit ſeinen allgemeinen Grundſätzen über die Natur des Körpers übereinſtimmt, er ſucht ſie dennoch nur zu deuten; das Bildliche, welches in ihr iſt, ermuthigt ihn wohl ſie nicht im wörtlichſten Sinne zu nehmen; aber dennoch ſucht er ſeine Meinungen ihr möglichſt anzubequemen. Von unſerm gegenwärtigen Standpunkte aus dürfte man eher das umgekehrte Verfahren erwarten. Es ſind aber verſchiedene Gründe, aus welchen man jenes verſchiedene Verfahren des Gregor gegen die ihm entgegenſtehenden Meinungen ſich erklären kann. Die Lehre von der Auferſtehung der Leiber hatte ihre Stelle in den Glaubensformeln aller Zeiten behauptet; eine ſolche Stellung hatte die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen nicht erhalten; über die Äußerungen, welche in der heiligen Schrift ſie zu bezeugen ſchienen, konnte man leichter durch Deutung ſich hinwegſetzen; eine Reihe von Kirchenvätern von der Alexandriniſchen Schule ausgehend hatte in ähnlicher Weiſe, wie Gregorius von Nyſſa, über dieſen Punkt ſich ausgeſprochen; überdies

war der Kampf zwiſchen den Chriſten und ihren Widerſachern jetzt ſchon gemäßigter. Dies ſind äußere Momente, welche zu offener Verwerfung dieſer Lehre wirken konnten. Aber entſcheidender waren nun wohl die innern Beweggründe. Da leuchtete es ein, daß in der Vollendung aller Dinge nichts Widerwärtiges, nichts Böſes beſtehen dürfe; der Wille Gottes muß ſeine Erfüllung haben in der vollkommenen Schönheit und Güte der erneuten Schöpfung. Hatte doch eben die Entwicklung der Kirchenlehre die göttliche und allmächtige Gewalt des heiligen Geiſtes gegen alle entgegenſtehende Meinungen ſiegreich behauptet; nur beſeligend kann ſie wirken; die Einheit aller Dinge in vollendeter Übereinſtimmung muß ſie herbeiführen. Viel weniger unzweideutig war dem Gregorius von Nyſſa der Gegenſatz zwiſchen Geiſtigem und Körperlichem, auf welchem die Lehre von der Auferſtehung des Körpers beruht, zur Entſcheidung gekommen. Sein Idealismus neigte ſich freilich dahin das Körperliche nur in der Verwirrung geiſtiger Begriffe zu finden; aber auch die Begriffe der Phyſik, welche er aus der alten Philoſophie ſich angeeignet hat, üben eine große Gewalt über ihn; das Natürliche erſcheint ihm doch nicht wie das Böſe, nur als etwas durch den menſchlichen Willen Entſtandenes und daher auch Vergängliches, ſondern es iſt eine nothwendige Ordnung, eine Einſetzung Gottes in dem Wechſelverkehr begriffsmäßig von einander geſonderter Weſen. Was ſo in Gottes Willen gegründet iſt, ſollte das nur ein vergängliches Daſein haben? So iſt eine Ahndung in ihm, daß der Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft, welcher mit dem Gegenſatze zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem

ihm zuſammenſtürzt, nicht durch die Aufopferung des einen ſeiner Glieder gelöſt werden dürfe. Da bietet ihm nun die kirchliche Überlieferung die Vorſtellung eines geiſtigen Leibes dar, durch welche er ſich zu helfen ſucht.

Forſchen wir weiter nach, ſo werden wir mit dieſer ungenügenden Aushülfe — ungenügend, weil ſie nur beide Glieder des Gegenſatzes nackt neben einander ſtellt — die Denkweiſe des Gregorius von Nyſſa in der engſten Verbindung finden. Wir haben früher auseinandergeſetzt, wie ihm die Erklärung des natürlichen Werdens, der ſinnlichen Welt Sorge machte, wie ihn der Begriff der Materie quälte, wie er dieſe Dinge ableiten möchte aus dem Böſen, aber doch auch das Böſe nur unter Vorausſetzung derſelben ſich denken konnte, wie er weder davon abkommen konnte Gott die Schöpfung der körperlichen Natur, noch der Seele die Belebung ihres materiellen Körpers zuzuſchreiben, aber doch in dieſen Annahmen nur unauflösliche Räthſel fand. In allen dieſen Punkten wird alſo der Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Sinnlichem, zwiſchen Geiſt und Körper ihm eine Quelle ſeines Zweifelmuths. Wir wollen nicht ſagen, daß er ihm die einzige Quelle dieſes weitgreifenden Elements ſeiner Denkweiſe iſt; vielmehr tragen zu ihm noch andere Dinge bei, von welchen wir nur eins beſonders erwähnen wollen, weil es wohl nicht weniger ſtark wirkt, als das zuvor Angeführte, die Schwankungen, meine ich, in welche er ſich verſetzt ſieht, indem er theils die Gewalt der wiſſenſchaftlichen Begriffe und Methoden empfindet, welche ihm aus der Kenntniß der alten Philoſophie überkommen waren, theils doch das Ungenügende derſelben

fühlt, wenn es darauf ankommt, eine Wissenschaft in christlichem Geiste zu entwerfen. So eifert er nun bald gegen die Griechischen Künstlichkeiten des Denkens, bald bringt er dagegen auf strenge Sonderung der Begriffe und Beobachtung der nothwendigen Gesetze unseres Denkens, und im Zwiespalt dieser Richtungen, welche er nicht zu versöhnen weiß, ergiebt sich ihm sein Zweifel und die unmäßige Anpreisung der Unbegreiflichkeit Gottes, welche die Neigung seiner Seele zur mystischen Beschaulichkeit verräth.

Fassen wir diese beiden Punkte zusammen, so werden wir in ihnen den Ausdruck einer Zeit finden, welche mächtig in ihr kämpfende Elemente unter einander auszugleichen doch nicht die Kraft besaß. Die Bewegungen der christlichen Lehre wirken in ihr noch in frischer Regsamkeit fort, aber auch die Wissenschaft der alten Völker dringt mächtig auf sie ein, die Physik und die Logik der alten Philosophie fordern ihre Rechte, und indem man diese nicht abzuweisen vermag, geräth man in die Gefahr einem Theile dieser Denkweise unterthänig zu werden, welche zu überwinden das Christenthum sich erhoben hatte. In den höchsten Punkten, in den Gegensätzen zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, zwischen Körperlichem und Geistigem begegnen sich diese streitenden Elemente in vollster Aufregung. Das Christenthum konnte kein Glied dieser Gegensätze aufgeben; die alte Auffassungsweise derselben wollte aber zu keiner Ausgleichung führen; eine neue wissenschaftliche Bahn zu diesem Ziele zu finden dazu besaß die christliche Lehrweise nicht genug Umsicht im Weltlichen. Es war wohl nothwendig, daß man erst im praktischen

Gebiete dieſer Aufgabe beizukommen ſuchte. So ergab ſich jetzt beim nochmaligen Zuſammentreffen der verſchiedenartigen Beſtandtheile in der Bildung dieſer Zeit nur ein zweifelhaft ſchwankendes Bemühn um die Punkte, welche man deutlich als Aufgabe faßte, aber nicht zu löſen wußte. Gregorius von Nyſſa iſt der letzte Punkt auf der Seite der morgenländiſchen Kirche, in welchem wir noch ein lebendiges Beſtreben finden beide Elemente der Bildung im Gleichgewicht zu erhalten, wenn auch eine klare Durchdringung derſelben ſich ihm nicht ergeben will. Bald werden wir ſehen, wie dieſe Elemente mehr und mehr von einander ſich ablöſen und auf der einen Seite ein ſkeptiſcher Myſticismus, auf der andern Seite eine Philoſophie ſich geltend macht, welche den alten Formen des Denkens unbeſorgt nachgeht, ohne zu fragen, wie ſie mit den Forderungen des gegenwärtigen Lebens in Einklang ſtehen.

Sechstes Buch.

Augustinus.

Erſtes Kapitel.

Einiges über Auguſtin's Leben und Schriften.

Wir haben ſchon früher bemerkt, daß, nachdem die Lehre vom heiligen Geiſt entwickelt worden war, die Unterſuchung natürlich auf die Gründe des ſittlichen Lebens ſich wenden mußte. Wenn in der Lehre vom heiligen Geiſte die Machtvollkommenheit Gottes unſer Herz und unſern Willen zu bewegen nicht überſehen werden konnte — wie denn auch Gregorius von Nyſſa ſie auf das Stärkſte hervorhob — ſo mußte die Frage ſich erheben, wie damit die Freiheit unſeres Willens zu vereinigen ſei. Indem aber die Forſchung vorherſchend ihre Richtung auf das Sittliche, oder vielmehr auf die Gründe des Sittlichen nahm, denn die theologiſche Unterſuchung führte nicht weiter, gingen auch die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen vorherſchend auf die abendländiſche Kirche über. Man wird hierin den Charakter der Lateiniſchen Bildung wiedererkennen.

Es war der ſcharfe Geiſt des Auguſtinus, welcher jetzt mit überwältigender Kraft die Entwicklung der Kirchenlehre leiten ſollte. Aurelius Auguſtinus gehört zu den Männern, welche durch die ſchwerſten Kämpfe ihrer Jugend zu außerordentlichen Werken ſich vorbereiten ſoll-

ten. So wie seine Werke dem innern Leben angehören, so waren auch seine Kämpfe in seinem Innern. Die äußern Begebenheiten seines Lebens sind nicht von großer Merkwürdigkeit. Zu Thagaste in Numidien im J. 354 geboren erhielt er von seinen christlichen Eltern die damals in seinem Vaterlande gewöhnliche Erziehung derer, welche durch wissenschaftliche Bildung ihr Glück machen sollten, und zeichnete sich auch schon als Knabe durch Lernbegierde in allen den Gegenständen aus, welche die Phantasie beleben, während er sonst in seinen berühmten Bekenntnissen der Faulheit sich beschuldigt [1]. Seine lebhafte Einbildungskraft, welche einen der hervorstechendsten Züge seines Geistes bildet, riß ihn früh zu leichtsinnigen Handlungen, zu ehrgeizigen Hoffnungen, Prälereien, besonders, als er nur eben das Knabenalter verlassen hatte, zu Ausschweifungen in wollüstiger Liebe hin [2]. Auf eben diese lebhafte Einbildungskraft mußten aber auch die Ermahnungen und Thränen seiner frommen und tief verehrten Mutter Monica einen dauernden Eindruck machen. Von frühester Jugend hatte diese ausgezeichnete Frau ihn in Christo sein Heil zu suchen gewöhnt [3], und schon unter den Verirrungen seiner Jugend wurde es dieser

1) Conf. 19 sqq. 26. Wo in der Benedictiner Ausgabe (Venet. 1756.) die Eintheilung nach §§. stattfindet, folge ich dieser.

2) Ib. II, 1. Varijs et umbrosis amoribus. Er war damals 16 Jahre alt. Daß seine Jugendstreiche nicht über das Maß einer leichtsinnigen Lockerheit hinausgingen, erhellt daraus, daß er einen aus Muthwillen verübten Diebstal an Gartenfrüchten als Hauptverbrechen mit tiefer Reue sich anrechnet. Ib. 9.

3) Ib. III, 8. Vom Lobe seiner Mutter ist Augustinus voll. S. besonders ib. IX, 17 sqq., de ord. II, 8.

treuen Mutterliebe verheißen, daß der Sohn ſolcher Thränen nicht verloren gehn könnte [1]). Noch mehr als die Liebe ſeiner Mutter ſpricht für das Edle ſeiner Denkweiſe ſelbſt während der Leidenſchaften ſeiner Jugend die treue und ununterbrochene Freundſchaft, welche er einflößte und hegte, beſonders zu einigen ſeiner Landsleute, einem Alypius, einem Romanianus. Dieſe trug dazu bei, daß er nach dem Tode ſeines Vaters, der ſeine Wittwe nicht ſehr begütert zurückgelaſſen hatte, ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung und die Bahn, welche ihm ſein Ehrgeiz vorzeichnete, ohne Hinderniß verfolgen konnte. In Carthago, wo er Rhetorik trieb, wurde er von neuen Verſuchungen umſtrickt; ſeine Übungen entflammten ſeinen Ehrgeiz; die Reizungen der Wolluſt hielten ihn immer feſter, obgleich er das Schimpfliche ihrer Knechtſchaft fühlte; doch beſchränkte er ſich bald auf eine Verbindung, welcher er ohne eheliches Band doch Treue bewahrte [2]); hier lockte ihn auch die Secte der Manichäer an ſich. Er traute den Verſprechungen dieſer Irrlehrer mehr als den Ermahnungen des Cicero zur Philoſophie, obwohl auch dieſe, als er ſie damals im Hortenſius las, einen großen Eindruck auf ſeine Wißbegierde gemacht hatten; denn die Manichäer bekannten ſich auch zur Lehre Chriſti, wie ſeine Mutter [3]), ſie ließen eine tiefe Erkenntniß hoffen, welche den Eingeweihten zu Theil werden ſollte, ſie wußten durch ihre ſinnliche Vorſtellungsweiſe ſeine aufgeregte Ein-

1) Conf. III, 21.
2) Ib. IV, 2. Die Trennung von ihr ib. VI, 25.
3) Ib. III, 7 sq.; de vita beata 4.

bildungskraft zu ergreifen und halfen ihm beim bittern Gefühl des Böſen in ſeiner Seele eine leichte Entſchuldigung finden, indem er nach ihrer Lehre ſein göttliches Weſen vom Irrthum freiſprechen und eine ihm fremde Natur beſchuldigen konnte, daß ſie wider ſeinen Willen ihn zur Sünde hinreiße [1]). Doch ſcheint ſein Manichäismus nicht tief gegangen zu ſein; die allgemeinen Grundſätze des Dualismus, ihm beſonders anſchaulich geworden am Kampfe des Fleiſches mit dem Geiſte, wie er im ſündigen Menſchen herſcht, und die ſinnliche Vorſtellungsweiſe der Emanationslehre ſcheinen es hauptſächlich geweſen zu ſein, was er ſich aneignete; mit den Geheimniſſen der Auserwählten wurde er erſt ſpäter bekannt; ſie befriedigten ihn nicht, machten ihn vielmehr wankend [2]). Dagegen erzählt er uns von ſeiner erſten verlorenen Schrift über das Schöne und Schickliche (de pulchro et apto), welche er als Manichäer ſchrieb, und was er von ihrem Inhalt angiebt, verräth zwar ſeine Neigung zum Dualismus und zu ſinnlichen Vorſtellungen, aber doch auch eine Verehrung der Schönheit, welche gegen den rohen Naturdienſt der Manichäer ſehr abſticht [3]). Dieſe Verehrung

1) Die wiederholte Klage, daß er nichts Unkörperliches ſich habe denken können, weiſt auf das Sinnliche ſeiner Vorſtellungsweiſe hin. De vita beata l. l.; conf. IV, 24 sqq. Et contendebam magis incommutabilem tuam substantiam, coactam errare, quam meam mutabilem sponte deviasse. Ib. V, 18. Delectabat superbiam meam extra culpam esse. Ib. VII, 4. Auch der Aſtrologie war er aus derſelben Urſach geneigt. Ib. IV, 4.

2) Conf. V, 3 sqq., wo von ſeiner Bekanntſchaft mit dem geprieſenen Manichäer Fauſtus erzählt wird, dem er die weltliche Philoſophie entgegenſetzte. Er war damals 29 Jahre alt.

3) Ib. IV, 20; 24.

des Schönen bildet einen bleibenden Zug im Charakter des Auguſtinus.

Nachdem Auguſtinus die Grundlage ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung vollendet hatte, lehrte er zu Thagaſte eine kurze Zeit die Rhetorik, wurde aber bald wieder durch ſeinen Ehrgeiz nach Carthago verlockt, wo er einen größern Kreis ſeiner Wirkſamkeit ſich verſprechen durfte [1]). Mit dieſem, wie er ihn zu Carthago fand, hätte er auch zufrieden ſein können; aber die Unregelmäßigkeiten ſeiner Schüler nach der zu Carthago herſchenden Sitte ließen ihn eine ruhigere Weiſe der Studien wünſchen, und hauptſächlich aus dieſem Grunde beſchloß er nach Rom zu gehen gegen den Wunſch ſeiner Mutter, welche er ſogar bei ſeiner Abreiſe von Africa über ſeinen Entſchluß täuſchte [2]). Auch zu Rom verkehrte er noch mit den Manichäern, doch ohne Vertrauen zu ihrer Lehre; als er jedoch aus weltlichen Beweggründen veranlaßt wurde das Amt eines Rhetors zu Mailand zu übernehmen und hier die Beredtſamkeit des Biſchofs Ambroſius ihn in die Verſammlungen der katholiſchen Kirche zog, faßte er allmälig eine beſſere Meinung von der herſchenden Lehre. Ihm waren bisher viele Stellen der heiligen Schrift, beſonders des alten Teſtaments, welche Widerſinniges zu enthalten ſchienen, ein Anſtoß geweſen; die Vorträge des Ambroſius aber überzeugten ihn, daß ſolche Stellen in einem geiſtigen Sinn gefaßt, ein gutes Verſtändniß hätten, und er gab nun gänzlich die Täuſchungen der Manichäer auf,

1) Ib. IV, 2; 7. Possidius vita Aug. c. 1 ſpricht von Grammatik, wie es ſcheint gegen Auguſtin's eigene Angabe.

2) Ib. V, 14 sq.

weil sie von philosophischen Gründen widerlegt würden und ihm dagegen die Hoffnung aufgegangen war in der katholischen Kirche eine haltbare Lehre zu finden [1]). Doch hielt er sich anfangs nur zu den Katechumenen, weil es hauptsächlich philosophische Gründe waren, welche ihn vom Manichäismus befreit hatten. Nach so vielen Irrthümern seines Lebens, von welchen er zurückgekommen war, suchte er einen sichern Grund seiner Wissenschaft. Diesen dachte er durch den Zweifel gewinnen zu können. Seine alte Neigung zum Cicero mochte auch hinzukommen; genug er ergab sich nun der fast vergessenen Schule der neuern Akademie. Seine Zweifel, ob eine rein unkörperliche Substanz möglich sei, waren doch noch nicht ganz überwunden; er konnte aber auch den Philosophen, obwohl sie Wahrscheinlicheres über die sinnliche Welt darboten, als die Manichäer, nicht völlig trauen, weil sie vom Namen Christi nichts wußten [2]).

Diese Zeit seiner Zweifel legte den Grund zu seiner ganzen philosophischen Bildung, ja zu seiner künftigen Lebensrichtung. Ein Kreis inniger Freunde, meistens Landsleute und Jugendgenossen, hatte sich um ihn versammelt. Auch seine Mutter war ihm nach Mailand gefolgt, um den theuren Sohn der Kirche zu gewinnen. Man lebte in gemeinsamen Beschäftigungen mit den Wissenschaften; man dachte sogar an eine Gesellschaft, in welcher man in Gemeinschaft der Güter ganz seiner geistigen Bildung sich weihen könnte. Nur glaubte Augustinus

1) Conf. III, 9, vergl. mit V, 24.
2) Ib. V, 25.

nicht ohne Weib leben zu können, und die Weiber, war man überzeugt, würden eine solche Verbindung der Freunde stören [1]). Zwar suchte Augustinus mit Beirath seiner Mutter jetzt sein äußeres Leben zu regeln; er entließ seine Beischläferin und dachte an eine Heirath; aber seine Leidenschaft war ihm zu mächtig; er konnte das keusche Leben nicht bewahren. So tief war diese Lust in ihm gewurzelt, daß er sie später als jede andere bezwingen lernte und daß ihm auch alsdann die Bilder seiner Einbildungskraft nach dieser Seite zu noch keine Ruhe ließen [2]). In dieser Stimmung seiner Seele — Augustinus preist es als eine Gnade Gottes — wurde er zufällig mit den Lateinischen Übersetzungen Platonischer Schriften bekannt gemacht, welche seinem Geiste eine höhere Richtung gaben, ihn von sinnlichen Vorstellungen reinigten und zum Glauben an die Dreieinigkeit führten [3]). Daß er vor seiner Bekehrung

1) Ib. VI, 24.

2) Ib. VI, 23; 25; X, 41.

3) Es waren Übersetzungen des Victorinus von Schriften einiger Platoniker, nicht des Platon selbst. Conf. VIII, 3. Besonders Plotin wird von ihm gelobt als der wahre Platoniker. C. acad. III, 41; solil. I, 8. Auch mit dem Porphyrius verräth er genauere Bekanntschaft. De civ. d. X, 30 u. sonst. Diese beiden mit dem Jamblichus und Apuleius werden besonders erwähnt. De civ. d. VIII, 12. Auch die Aristoteliker zählt er zu den Platonikern. Ib. l. l.; IX, 4. Auch mit den Schriften des Platon selbst scheint er nicht ganz unbekannt gewesen zu sein. De vit. beat. 4, wo jedoch die Lesart nicht sicher ist. In den frühern Schriften des August. herrscht eine enthusiastische Verehrung der Neu-Platoniker, deren Absichten er nicht völlig durchdrungen hatte. Nicht allein die Trinitätslehre, sondern die meisten Lehren des Christenthums findet er bei ihnen. De vera rel. 7. Paucis mutatis verbis et sententiis Christiani fierent. Ep. 118, 21. Später findet er hiervon viel

zum Christenthum durch die Platonische Schule hindurchgehen mußte, weiß er in doppelter Rücksicht zu schätzen; theils hätte diese Schule seinem Geiste ein lebhafteres Streben nach der Wahrheit und ein tieferes Eingehn in sich selbst eingeflößt; theils wäre er dadurch vor dem philosophischen Stolze gewarnt worden, welcher doch die Wahrheit in ihrer vollen Reinheit zu erkennen nicht vermöchte [1]). Denn durch das eifrige Lesen dieser Schriften fühlte er doch den Kampf seiner Seele nicht beschwichtigt, vielmehr nur stärker erregt. Er sah die Wahrheit, aber nicht den Weg zu ihr; weise wollte er scheinen, aber nicht sein; in Christo erblickte er auch einen Weisen, größer als alle übrige, aber doch von derselben Art [2]). Auch zu der heiligen Schrift wurde er nun von diesen Studien geführt, besonders zu den Schriften des Paulus [3]). Auf das lebhafteste, peinigendste fühlte er jetzt das Bedürfniß sich von seinen Leidenschaften zu befreien; die Kraft dazu fand er aber nicht in sich; eine falsche Scham des Hochmuths hielt ihn sogar davon zurück sein Elend zu beweinen. Den theoretischen Zweifel hatte er zwar überwunden, aber im praktischen Zweifel hing er noch fest [4]). Es gefiel ihm wohl dem Christenthume sich ganz hinzugeben; dies schien ihm der richtige Weg; aber mit

abzuziehn. Retract. I, 1, 4. Seine Ansicht über die Platonische Philosophie ersieht man besonders aus de civ. d. VIII, 1 sqq.

1) Conf. VII, 13 sqq.; 26.

2) Ib. 25.

3) Ib. 27.

4) Ib. VIII, 1. Dubitatio — omnis de incorruptibili substantia etc. — — ablata mihi erat — —; De mea vero temporali vita mutabant omnia.

ſeinen Neigungen, ſeiner Lebensweiſe, ſeinen Gewohnheiten war es unverträglich. Noch hing er an ſeinem Amte als Lehrer der Rhetorik feſt; das Beiſpiel eines kräftigen Entſchluſſes zur Abwerfung ſolcher Laſten konnte ihn wohl zur Nacheiferung reizen, aber doch einen ähnlichen Entſchluß in ihm nicht zur Reife bringen [1]). Sollte er dem Chriſtenthum aus ganzer Seele ſich hingeben, ſo ſchien ihm dies eine völlige Losſagung vom weltlichen Leben zu verlangen, und ſo mochte es wohl wirklich mit ſeinem Innern beſtellt ſein. Da geſchah es einſt, daß ein vornehmer Krieger vom Hofe ihm und ſeinem Freunde Alypius vom Mönchsleben des heiligen Antonius erzählte, ganz fremde Dinge für den Auguſtinus, und wie einige Krieger vom Hofe plötzlich, nachdem ſie zufällig das Leben jenes Mannes geleſen, ihm nachzuahmen getrieben worden wären. Dieſe Erzählung war dem Auguſtinus ein Stachel in ſeinem Buſen. Sollten ungelehrte Menſchen den Himmel an ſich reißen, während er und ſeine Freunde mit aller ihrer Gelehrſamkeit, aber ohne Herz einer ſchimpflichen Gewohnheit dienten? In der heftigſten Gemüthsbewegung ſtößt er ſolche Worte gegen ſeinen Freund aus, eilt in den Garten ihrer Wohnung; Alypius ihm nach; Auguſtinus erträgt nicht die Gegenwart ſeines Freundes. In ſeiner Bruſt hallen die Worte wieder: möge es bald, möge es bald geſchehen; aber die Erinnerungen, die Gewohnheiten ſeines alten Lebens ſträuben ſich gegen ſeinen aufkeimenden Entſchluß. Sie rufen ihm zu: willſt du uns fahren laſſen? von dem Augenblick an werden wir in

1) Conf. III, 10.

Ewigkeit nicht länger mit dir ſein; in Ewigkeit wirſt du dies und jenes nicht mehr thun dürfen; glaubſt du ohne dieſe Dinge ſein zu können? Da ſucht Auguſtinus die Einſamkeit, wirft ſich unter einen Baum nieder und bricht in heftige Thränen aus, fleht zu Gott nicht länger ihm zu zürnen und ſeine Sünden, deren Nachwirkungen er fühlt, ihm zu vergeben, jetzt, ſogleich. Da hört er aus einem nahen Hauſe eine Stimme, welche wiederholt ſingt: nimm und lies. Dieſe Worte hemmen ſeine Thränen; ſie waren ihm eine Stimme Gottes, welche ihm gebiete die heilige Schrift zu öffnen und nach dem Beiſpiele des heiligen Antonius in dem, was er zuerſt aus ihr vernehmen würde, den Rath zu finden, welchen er ſuchte. Er ſchlägt auf und findet geſchrieben: Nicht in Schmauſereien und Trunkenheit, nicht in unzüchtigem Lager, nicht in Hader und Ehrgeiz; ſondern ziehet an den Herrn Jeſum Chriſtum und wartet des Leibes nicht zur Geilheit [1]). Sein Entſchluß war nun gefaßt: er zeigt die Stelle dem Alypius und findet ihn gleicher Geſinnung mit ſich. Beide gehen zur Monica, welche mit Entzücken die Umwandlung ihrer Herzen vernimmt.

Je ſeltener es iſt, daß wir das innere Leben eines Menſchen ſo belauſchen können, wie es Auguſtinus uns aufgedeckt hat, um ſo lieber verweilen wir bei ſolchen Bekenntniſſen. Sie ſind für unſere Beurtheilung des Auguſtinus von unſchätzbarem Werth, auch für die Beurtheilung ſeiner Philoſophie, welche mitten in den Kämpfen ſeines Lebens mit ihm aufgewachſen iſt. Auguſtinus

1) Conf. VIII, 14 — 30.

war 32 Jahre alt, als er dem Chriſtenthume völlig ſich zu weihen den Entſchluß faßte. Bis zu dieſer Zeit hatte er die beſten Jahre ſeines Lebens einer Philoſophie gewidmet, welche vom Zweifel allmälig zur Überzeugung durchdrang. Die irdiſchen, eigennützigen Beſtrebungen, welche er jetzt mit Hülfe der Religion überwand, wurden von der Philoſophie, welcher er zuletzt ſich ergeben hatte, wenigſtens eben ſo ſtark beſtritten, als vom Chriſtenthume. Auch blieb er nach ſeiner Bekehrung zu dieſem fortwährend mit philoſophiſchen Unterſuchungen beſchäftigt, wie die erſten ſeiner uns erhaltenen Schriften zeigen, welche kurz nach ſeiner Bekehrung verfaßt ſind, die Früchte eines ſelbſtändigen Forſchens, welches jedoch durchaus an die Denkweiſe gemäßigter Neu-Platoniker ſich anſchließt. Seine Bekehrung äußerte ſich alſo zunächſt faſt nur in der Umwandlung ſeiner Lebensart. Seine Denkweiſe, ſoweit ſie durch ſeine praktiſchen Beſtrebungen keinen Einfluß erfuhr, hatte ſich ſchon früher zuerſt durch ſeine ſkeptiſche Haltung, nachher durch die Einwirkungen der Neu-Platoniſchen Philoſophie gereinigt und umgewandelt. Aber freilich Leben und Denken waren bei ihm auf das innigſte mit einander verwachſen; freilich würde man auch ſehr falſch urtheilen, wenn man annehmen wollte, es hätte nichts weiter als die Neu-Platoniſche Philoſophie die Umwandlung ſeiner wiſſenſchaftlichen Denkweiſe bewirkt und als wäre dieſe Umwandlung nun auch die letzte geweſen. Vielmehr die Sache iſt dieſe: Auguſtin's heftig arbeitende Natur war durch lange Überlegungen, durch viele Kämpfe mit niedrigen Leidenſchaften, welche er ſelbſt verdammen mußte, endlich zu einem Entſchluſſe gekommen,

in welchem ſein edler Geiſt für ein Leben im Sinne des Chriſtenthums, wie er es verſtand, ſich muthig entſchied. Aber dies Chriſtenthum hatte ſchon lange auf ihn eingewirkt und er ſollte es auch immer beſſer verſtehen lernen. Durch die gegenwärtige Umkehr ſeines Lebens von den alten Gewohnheiten gewann er nur einen neuen Muth frei von den alten Hinderniſſen in ſeinem eigenen Innern die Bahn zu durchlaufen, für welche er ſich beſtimmt fühlte.

Was ſeinen Neu-Platonismus betrifft, ſo kam er zu ihm unter der Vermittlung chriſtlich geſinnter Männer, und er faßte ihn daher faſt ganz im Geiſte des Chriſtenthums auf. So wenig es aber der reine Neu-Platonismus iſt, zu welchem er ſich bekennt, eben ſo wenig iſt es reines Chriſtenthum, was er in den Zeiten ſeiner Bekehrung gewann. Vielmehr bildete ſich eine Miſchung beider bei ihm, deren Beziehungen auf das praktiſche Leben ſeine weitern Unternehmungen in vielen Punkten beſtimmt haben. Fern iſt Auguſtinus von jener Schwärmerei des Neu-Platonismus, welche allein in der Zurückziehung in ſich ſelbſt, in der Vereinfachung ſeines Geiſtes die Anſchauung Gottes und das höchſte Gut ſucht [1]; er iſt aber auch keineswegs treu ergeben dem Wege, auf welchem das Chriſtenthum durch alle Mühen und Kämpfe des thätigen Lebens zu Gott uns führen will; vielmehr iſt

1) Zuweilen ſtreifen allerdings ſeine Äußerungen an dieſe Meinung an. Solil. I, 24. Quando fueris talis, ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis, quod cupis. Aber auch an dieſer Stelle zeigt das Folgende, daß Auguſtin dabei die Ordnung der Zeiten im Aufſteigen zu Gott nicht überſpringen will.

in ihm etwas von dem Aberglauben ſeiner Zeit wirkſam, wovon ſeine Bekehrungsgeſchichte hinlänglich zeugt. Dies bewegt ihn eine Art von Mittelweg zwiſchen der chriſtlichen und der Neu-Platoniſchen Weiſe einzuſchlagen. Die mönchiſche Zurückgezogenheit von der Welt in erbaulichen Betrachtungen, in einem beſchaulichen Leben, auch in wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen, welche damals auch im Abendlande ſich zu verbreiten anfing, ſie nähert ſich um eben ſo viel dem Neu-Platoniſchen Lebenswege an, als ſie vom allgemeinen Lebenswege des Chriſtenthums ſich abſondert. Hatte doch Auguſtinus ſchon früher, ehe er einen tiefern Zug zum Chriſtenthume in ſich fühlte, hatten doch ſeine Freunde mit ihm an ein ſolches gemeinſchaftliches beſchauliches und wiſſenſchaftliches Leben gedacht. Jetzt war er nun wirklich im Begriff, vom weltlichen Hange befreit, ganz Gott ſich zu weihen entſchloſſen, in ein ſolches Leben einzutreten. Mußte man nicht befürchten, daß jetzt nur ein neuer Irrthum ſeiner ſich bemeiſtert hätte?

Da kann man nun zweierlei bemerken, was ihn doch von einer ſtrengen Durchführung ſeines abgeſonderten Lebens in Gemeinſchaft nur mit wenigen Freunden zurückhält. Das eine iſt ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit, welche in demſelben Augenblicke beginnt, wo er um ſeinen neu gefaßten Entſchluß durchzuführen ſein Amt als Lehrer der Rhetorik niedergelegt und mit ſeiner Mutter, ſeinem natürlichen Sohne und einigen Freunden und Schülern auf das Landgut eines Freundes bei Mailand ſich begeben hatte. Woher doch dieſe neue Thätigkeit eines Lehrens, welches in eine noch viel weitere Ferne reichte, als ſeine

enge Schule in Mailand? Er ſelbſt ſagte ſpäter von ſeinen erſten Schriften, daß ſie noch ſchnaubten von der Schule des Stolzes [1]), obwohl er in denſelben, wie beſcheiden er ſich auch ſelbſt über ſeine Leiſtungen ausdrückte, die Grundlage zu ſeiner wiſſenſchaftlichen Denkweiſe legte, welche er nachher unerſchütterlich feſthielt [2]). Sollte aber nicht außer der Schule des Stolzes auch der Ehrgeiz der Schule, ihre Sucht ſich geltend zu machen in dieſen Schriften zu erkennen ſein? Auguſtinus ſelbſt geſteht noch in ſpätern Jahren, daß er am Lobe der Menſchen ſeine Freude finde; er glaubt ſich darüber entſchuldigen zu können; aber gewiß iſt er ſeiner Entſchuldigung nicht; er fürchtet hierin den Verſuchungen des Ehrgeizes, der Ruhmliebe zu unterliegen [3]). Wer möchte hierüber eine ſichere Entſcheidung ſich anmaßen? Aber ſelbſt ſeine Entſchuldigung weiſt darauf hin, daß er eine Wirkſamkeit auf Andere ſuchte. Gott ſelbſt habe geboten, daß wir nicht ihn allein, ſondern auch unſern Nächſten lieben ſollten; daher ſei es erlaubt ſich zu freuen, wenn Andere dem Guten ihr Lob und ihre Beiſtimmung zollten. Wir ſehen alſo hieraus, daß er auch aus ſeiner Einſamkeit auf Andere zu wirken und mit Andern zu leben keineswegeſ aufgegeben hatte.

Von ähnlicher Art iſt der zweite Punkt, welchen wir bemerken müſſen. Wir ſahen, daß er nicht allein den Platonikern als Schüler ſich hingab, ſondern auch zugleich

1) Conf. IX, 7.

2) Retr. I, 1, 4; de trin. XV, 21.

3) Conf. X, 60 sqq. Minus mihi in hac re notus sum, quam tu.

den heiligen Schriften ſich zuwendete. Daß er hierbei von einem Bewußtſein ihrer Vortrefflichkeit ausging, von ihrem Geiſte ergriffen, durchdrungen wurde, der einen mächtigen Widerhall in ſeiner Seele fand, darf man gewiß annehmen; — warum ſonſt hätte er ſich beſonders den Paulus ausgewählt? Die äußere Offenbarung, das bloße Wort findet überhaupt bei ihm keinen Glauben ohne die Beſtätigung des göttlichen Geiſtes in uns [1]). Aber er bekennt auch, daß er in ſeinem Vertrauen auf die heilige Schrift noch von einer allgemeinen Betrachtung geleitet wurde. Es iſt ſein Glaube an die Weltregierung, welcher ihn überzeugt, daß Gott zur Stärkung der ſchwachen Vernunft des Menſchen, welcher ohne Hülfe die Wahrheit nicht finden könnte, ihm eine Anleitung werde gegeben haben. Er würde es mit der göttlichen Weisheit nicht reimen können, wenn er annehmen müßte, daß Gott der heiligen Schrift ein ſo großes und allgemein verbreitetes Anſehn habe zu Theil werden laſſen, ohne zu wollen, daß die Menſchen durch ſie ihn ſuchen ſollten [2]). Der

1) Conf. XI, 5. Sed unde scirem, an verum diceret (sc. Moyses)? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec Hebraea, nec Graeca, nec Latina, nec barbara veritas, sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret, Verum dicit, et ego statim certus etc. Auguſtinus iſt überhaupt einer ſklaviſchen Auslegung der heil. Schrift nicht günſtig, vielmehr hängt ſeine Auslegung von ſehr allgemeinen Grundſätzen ab. Davon ein merkwürdiges Beiſpiel enchir. ad Laur. 27. Er hält allegoriſche und hiſtoriſche Auslegung für nothwendig. De civ. D. XV, 27, 1.

2) Conf. VI, 7 sq. Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum literarum, jam credere coeperam nullo

Erfolg hat ihm entschieden. Wie hätte ein Mensch, welcher in Schmach und Verachtung lebte und starb, durch unwissende Schüler das ganze Heidenthum umstürzen können, wenn nicht Gott in ihm gewesen wäre? Wer sollte den Schriften nicht vertrauen, welche alles dies vorausverkündet haben [1])? Es ist also der Gedanke an eine göttliche Erziehung, welche ihn bewegt, an eine Erziehung, welche er erfahren hatte und mehr und mehr erfahren sollte, von welcher er aber auch überzeugt ist, daß sie das ganze Menschengeschlecht leite. Die Religion, welche sie einflößt, wollte er nicht ohne Prüfung annehmen, aber der wohlgeprüften alsdann auch ohne Rückhalt sich ergeben [2]). Offenbar liegt nun diesem Glauben die Überzeugung zum Grunde, daß der Einzelne sich nicht absondern dürfe von der Gemeinheit, zu welcher er von Natur gehört, von der geschichtlichen Entwicklung, in welcher er mit seinen Nebenmenschen verflochten ist. Bei einer solchen Überzeugung, auf welche wir auch im Zusammenhange seiner Lehren zu wiederholten Malen stoßen werden, konnte es Augustinus nicht aufgeben auch in praktischer Wirksamkeit mit der übrigen Welt in Zusammenhang zu bleiben.

Überlegen wir alles dies, so können wir nicht anders

---

modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes jam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses.

1) De fide rerum, quae non vid. 10. Quis itaque nisi mirabili dementia coecatus aut mirabili pertinacia durus ac ferreus, nolit habere sacris literis fidem, quae totius orbis praedixerunt fidem?

2) De vera rel. 45 sqq.

als annehmen, daß Auguſtinus in dem Entſchluſſe von der Welt ſich zurückzuziehen und ein mönchiſches Leben zu führen nicht völlig feſt war. Es bewegte ihn dazu das Bewußtſein ſeiner Schwäche und die Furcht vor den Verſuchungen der Welt; aber einen noch mächtigern Antrieb in wirkſamer Verbindung mit der Welt zu bleiben mußte ihm das Bewußtſein abgeben, von ſeinem weſentlichen Zuſammenhange mit dieſer Welt und von ſeiner Tüchtigkeit und Kraft in ihre Angelegenheiten ordnend einzugreifen. Wir werden ſehen, daß er deswegen durch ſein ganzes weiteres Leben hindurch einen mittlern Weg zu gehen geſtrebt hat, in ſeinem Privatleben die Einſamkeit in der Gemeinſchaft mit wenigen Genoſſen ſuchend, aber auch den öffentlichen Angelegenheiten der Kirche alle ſeine Aufmerkſamkeit und einen großen Theil ſeiner Kräfte zuwendend.

Noch in einer andern Rückſicht war die Stellung, welche er jetzt angenommen hatte, von ſchwankender Natur. Wir haben bemerkt, daß er jetzt fleißig den philoſophiſchen Forſchungen ſich hingab, in welchen die Platoniker ihm Führer waren. Vom Lobe der Wiſſenſchaften iſt er erfüllt; er nennt ſie die Nahrung der Seele [1]; den freien Künſten legt er den größeſten Werth bei; ſie ſollen uns von Vorurtheilen befreien und zur Selbſterkenntniß führen [2]; den Griechiſchen Philoſophen ſpricht er den Glanz der Tugend zu [3]; alles Sätze und Anſichten, welche er ſpäter zu bereuen fand [4]. Beſonders

1) De beat. vit. 8.
2) De ord. I, 3.
3) Ib. 31.
4) Retr. I, 3, 2.

aber die Philoſophie iſt ihm vom größeſten Werthe; die andern Wiſſenſchaften ſind nur ihretwegen zu ſchätzen; ſie müſſen mit Maß betrieben werden, nur dann führen ſie zum höchſten Maße, der Philoſophie [1]). In ſolchen Platoniſchen Wendungen drückt er ſeine Verehrung für dieſe Wiſſenſchaft aus. Wer die Philoſophie verachtet, der verachtet die Weisheit [2]). Dieſer Liebe zur Philoſophie ſteht es nun aber zur Seite, daß er ſich nicht weniger auf das Anſehn der heiligen Schrift und der Myſterien der Kirche ſtützt. Durch zwei Dinge kommen wir zur Weisheit, durch das Anſehn derer, welche uns unterrichten, und durch die Vernunft. Jenes Anſehn iſt früher der Zeit nach; die Vernunft dagegen hat der Sache nach den Vorzug; erſt müſſen wir von Andern geleitet lernen, dann durch unſere eigene Vernunft begreifen. Das höchſte Anſehn aber hat der göttliche Unterricht; der menſchliche iſt trüglich [3]). Wenn er nun ſo zwei verſchiedenen Führern zu folgen entſchloſſen iſt, werden ſie auch denſelben Weg führen und am Ende ſich einſtimmig erweiſen? Auguſtinus hofft es wenigſtens, er ſpricht die Zuverſicht aus, daß er bei den Platonikern finden werde, was dem Chriſtenthume nicht widerſpreche [4]). Aber wir wiſſen, daß dies eine Täuſchung war. Er ſelbſt hat es ſpäter ſich nicht verhehlen können. Wenn er nun ſeinen Irrthum

---

1) De ord. II, 14.

2) Ib. I, 32.

3) Ib. II, 26 sq. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. C. Acad. III, 43.

4) C. Acad. l. l.

über die Übereinstimmung seiner beiden Führer gewahr wird, welchem von ihnen wird er alsdann getreu bleiben? Es ist kein Zweifel hierüber. Nichts geringeres als die Denkweise seiner Zeit, ihr vorherschendes Bestreben die Kirche auszubilden, ihre geringe Übersicht über das weltliche Wissen, ihr Aberglaube, ihre Unsicherheit in philosophischen Forschungen, nichts geringeres als alles dies trieb ihn dazu dem Ansehn der Kirche anzuhangen. Auch ein so kräftiger, selbständiger Geist, wie Augustinus war, welcher nichts mehr als sein wahres Heil mit dem Heile der Welt suchte, solchen Mächten konnte er doch nicht widerstehen. Sollen wir sagen, daß die ältesten Vorurtheile seiner Seele, seine Verehrung für Christi Namen und Kirche, ihn bestimmt hätten? Es war wohl eine tiefere Gewalt, was ihn nach dieser Seite hinlenkte, die Macht der Geschichte und sein praktischer Trieb, welcher nur in der kirchlichen Wirksamkeit seine Stellung finden konnte.

Wenn er nun aber hierdurch von der Philosophie abgelenkt würde, so war es wohl zu besorgen, daß er zu unbedingt dem kirchlichen Ansehn sich in die Arme werfen werde. Wir sehen, daß er selbst der heiligen Schrift nur deswegen sein Vertrauen schenkte, weil sie ihr Ansehn fast über alle Welt verbreitet hatte. Über die Kirche aber hatte sie es verbreitet. Das Ansehn der Schrift hängt ihm daher vom Ansehn der Kirche ab. Nicht gar zu lange nach der Zeit, in welcher er zur katholischen Kirche übergetreten war, versicherte er dies in den stärksten Worten. Auch dem Evangelio würde er nicht trauen, wenn das Ansehn der katholischen Kirche ihn nicht dazu

bewegte [1]). Zum Heile kann niemand gelangen, welcher nicht Chriſtum zu ſeinem Haupte hat; Chriſtum kann niemand zu ſeinem Haupte haben, welcher nicht zu ſeinem Körper, zur Kirche, gehört [2]). Nur auf der einen Seite ſieht er alles Gute, auf der andern Seite findet er alles verwerflich. Auch die Philoſophen, wie alle Heiden, haben keine wahre Tugend beſeſſen; nicht aus Liebe zur Wahrheit, ſondern nur aus Stolz haben ſie die Wahrheit geſucht. So iſt er ganz den Richtungen ſeiner Zeit verfallen, der Partei hingegeben, in welcher er kämpft. Die Philoſophie, die er jetzt mit verdachtvollen Augen anſieht, wäre wohl im Stande geweſen ihm einen freiern und weitern Blick zu eröffnen.

Indeſſen, als er in ländlicher Ruhe zu ſeiner Taufe ſich vorbereitete, als er bald nachher die Taufe wirklich empfing, war er ſo weit noch lange nicht vorgeſchritten. Damals lag er fleißig der Philoſophie ob. Auch wurde dieſe Beſchäftigung von ihm nicht unterbrochen, als er mit einigen Freunden von Mailand nach Africa zurückging. Auf der Reiſe ſtarb ihm ſeine Mutter. Eine Zeit lang noch in Italien feſtgehalten, begann er aber auch ſchon die Kämpfe, welche er bis an ſeinen Tod mit dem größeſten Eifer und dem glücklichſten Erfolg gegen ſo viele Gegner der katholiſchen Kirche durchgeführt hat. Zu Rom ſchrieb er ſeine erſte Schrift gegen die Manichäer, von denen ſeine Freunde noch nicht völlig ſich losgemacht hatten. Dieſen Kampf ſetzte er auch in Africa fort. Hier

1) C. ep. Man. 6. Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.

2) De unit. eccl. 49.

angekommen vertheilte er ſein geringes Vermögen unter die Armen und richtete nun zu Thagaſte mit einigen ſeiner Freunde das gemeinſchaftliche Leben ein, nach welchem er ſchon lange geſtrebt hatte, in Gemeinſchaft der Güter dem Nachdenken über göttliche Dinge ſich und die Seinen widmend. So brachte er faſt drei Jahre zu, meiſtens noch mit philoſophiſchen Unterſuchungen beſchäftigt, wie ſeine Schriften aus dieſer Zeit beweiſen. Sein Leben und ſeine ſchriftſtelleriſchen Werke verbreiteten ſeinen Ruf. Als er daher zufällig nach Hippo-regius kam, wurde er gegen ſeinen Wunſch von den Einwohnern dieſer Stadt zum Presbyter erwählt und dadurch auch ſogleich in ſehr heftige Streitigkeiten gegen die Ketzer in Africa verwickelt, beſonders gegen die Manichäer und die Donatiſten. Bald wurde er auch zum Biſchof von Hippo erhoben und kam ſo in die weitſchichtigen Geſchäfte, welche mit ſeinem Amte damals verbunden waren. Er bewährte in ihnen ſeinen frommen Sinn nicht weniger, als ſeine praktiſche Tüchtigkeit. Wie weit abgekommen war er nun von dem zurückgezogenen, beſchaulichen Leben, nach welchem er ſich geſehnt hatte! Aber dennoch verließ ihn das Verlangen hiernach nicht. Wir dürfen es ihm glauben, wiewohl ſolche Äußerungen in der damaligen Zeit zur Gewohnheit gehören, daß er nur gegen ſeine Wünſche zu den kirchlichen Ämtern gekommen war. Denn auch in ihnen ging ſeine erſte Sorge darauf Monaſterien zu errichten, in welchen er zu Hippo, ſelbſt in der biſchöflichen Wohnung die von ihm gewählte Lebensart, ſo viel es ſeine Geſchäfte erlaubten, fortſetzen könnte. Fand er doch immer noch die alten Verſuchungen in ſich mächtig und alſo

Urſache genug alle Lockungen der Welt möglichſt zu meiden.

Ohne Zweifel übten die Kirchenämter, welche Auguſtinus verwaltete, einen großen Einfluß auf ſeine Überzeugungen aus, da es ſeine Art war alles, was er unternahm, mit dem größeſten Eifer und der lebhafteſten Überzeugung ſeines Gemüths zu betreiben. Jetzt erſt trat er aus den Streitigkeiten der Schule in die Kämpfe des praktiſchen Lebens ein. Wir können nicht anders als erwarten, daß er mit reiflicher Prüfung an das Werk gegangen ſein werde, welches von ihm gefordert wurde, wie er denn auch vor Antritt ſeines Presbyteriats von ſeinem Biſchofe eine Zeit der Muße ſich ausbat, in welcher er beſonders durch fleißigeres Leſen der heiligen Schrift, als ihm bisher vergönnt geweſen ſei, zu ſeinem Amte ſich vorbereiten könnte. Er fand, daß es noch etwas ganz anderes ſei für Anderer, als für ſein eignes Heil zu ſorgen [1]). Jetzt mußte er überlegen, welche Quellen des Heils in der kirchlichen Gemeinſchaft für Alle zu finden wären, dagegen alles Andere, was nur Wenigen zu ihrer Rettung geboten werden könnte, durfte ihm nur von geringerer Bedeutung ſein. Daher warf er auch jetzt ſeine philoſophiſchen Forſchungen bei Seite, wie bedeutend ſie auch ihn ſelbſt früher gefördert hatten. Wir haben einen Brief von ihm, welcher in dieſer Rückſicht ſehr merkwürdig iſt. Er iſt freilich eine Antwort auf zudringliche Fragen, aber doch mit Fleiß, in einer milden Stimmung geſchrieben, während einer Muße, welche ihm Krankheit

1) Ep. 21.

aufgelegt hatte. Er ſucht darin einen in den Wiſſenſchaften eifrigen Jüngling eben ſo von der alten Philoſophie abzuziehen, wie er ſelbſt bereits von ihr zurückgekommen war. Da verwirft er alle Fragen, welche auf die alte Griechiſche Philoſophie ſich beziehen, weil deren Unterſuchung für einen Biſchof ſich nicht ſchicke; es wäre zu bedauern, daß die Meinungen der Griechiſchen Philoſophen ernſthaft widerlegt und nicht vielmehr verlacht würden; durch den neuen Geiſt, welchen Chriſtus gebracht, wären ſie hinlänglich widerlegt; die Lehren der Juden hätten eine längere Bedeutſamkeit erlangt, als die Griechiſchen Philoſopheme, weil ſie Chriſtum wenigſtens ankündigten; alles müſſe jetzt, um auch nur Gehör zu finden, den chriſtlichen Namen für ſich in Anſpruch nehmen; ſo wäre es mit den Lehren der Ketzer, auf welche Meinungen der Philoſophen ſich übertragen hätten; dieſe Ketzereien zu kennen müßte uns wichtiger ſein, als die Lehren der Philoſophen, denn mit jenen habe man zu ſtreiten, mit dieſen nicht [1]). Wir ſehen, wie er alles vom praktiſchen Standpunkte nimmt. Nicht daß er die philoſophiſche Unterſuchung jetzt gänzlich aufgegeben hätte; das lag nicht in ſeiner Weiſe; aber er will ſie feſtgehalten wiſſen in den Grenzen, welche das gegenwärtige Bedürfniß fordert. Nur was unmittelbar und zunächſt mit dem Chriſtenthume zuſammenhängt, ſcheint ihm nothwendig und rathſam; alles Andere gehört dem philoſophiſchen Stolze an und iſt tadelnswerth, weil es von der Demuth ſich entfernt, welche Chriſtum allein als unſern Lehrer anerkennt [2]).

1) Ep. 118, 2; 12; 31 sq.
2) Ib. 22.

Wie in dieſem Briefe angedeutet iſt, ſo beſchäftigte ſich jetzt die Philoſophie des Auguſtinus wenigſtens hauptſächlich nur mit den Fragen, welche die Ketzereien des Tages zu beantworten zwangen. Was ſchon früher angedeutet wurde, können wir uns nicht verhehlen; die Philoſophie des Auguſtinus in ſeinem Alter iſt viel engherziger geworden, als ſie in ſeiner Jugend war. Dazu kommen noch die Rückſichten auf die Handhabung der Kirchenzucht, welche ſein Amt verlangte. Als Biſchof hatte er die Verpflichtung alle Irrlehren zu unterdrücken, und es ſtanden ihm in der That die gefährlichſten Schismatiker gegenüber, die für die Reinheit der alten Kirche ſchwärmenden Donatiſten, deren ſtreitbare Mannſchaft (Circumcellionen) in ihrer Todesverachtung und Todesluſt zu den äußerſten Erſcheinungen des Fanatismus gehört, deren Nachſtellungen einſt Auguſtinus ſelbſt nur durch einen glücklichen Irrweg entging [1]). Höchſt lehrreich iſt der Wechſel der Stellung, welchen er in ſeinem Streite mit dieſen Donatiſten erfuhr. Anfangs war ſeine Hoffnung ſie durch Güte und Gründe zur katholiſchen Kirche zurückzuführen. Nachher ließ er dem weltlichen Arme ſeinen Lauf, ja rief ſelbſt zu ihrer Vertilgung ihn an. Gegen ſie mußte er den Grundſatz behaupten, welchen er doch einſt in ſeinem eigenen Leben verworfen hatte, daß man die Kirche nicht ganz rein erhalten könne, daß man ſogar allgemein bekannte Laſter in ihr dulden müſſe, wenn man ſie nicht überwältigen könnte ohne Gefahr einer Kirchenſpaltung [2]). Man ſieht, wie ſehr der kräftige und

1) Enchir. ad Laur. 5.

2) C. ep. Parmen. III, 13. Cum quisque fratrum, id est

feſte Glaubensheld jede Gefahr fürchtet, welche die Einheit der Kirche bedrohen könnte. Aber iſt es nicht vielmehr eine richtige Einſicht in die damalige Lage der Kirche, welche dieſe Klugheit befahl? Längſt waren jene Zeiten vorbei, in welchen man eine völlige Sittenreinheit im kleinen Häuflein der Chriſten hatte anſtreben können. Jetzt ſeitdem die Kirche mit weltlicher Macht ſich bekleidet hatte, waren die Laſter groß und mächtig in ihr geworden. Jetzt baute man auf Hoffnung. Hatte doch Auguſtinus ſogar in der kleinern mönchiſchen Gemeinſchaft, welche er um ſich verſammelt hielt, zu verſchiedenen Zeiten ränkige Schafe finden müſſen. Er für ſich ſelbſt mochte es wohl verſchmähen in die irdiſche Kirche früher einzutreten, ehe er von ſeinen weltlichen Luſten völlig ſich gereinigt fühlte; aber jetzt, da er die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche leitete, mußte er auch allgemeinere Zwecke bedenken und die ganze Lage der Dinge vor Augen haben. Doch dürfen wir nicht vergeſſen, daß hierin wirklich eine Umänderung ſeiner Grundſätze hingetreten iſt. Er hatte ſich oftmals gegen die gewaltthätigen Bekehrungen ausgeſprochen, er wollte nicht, daß mit Scheinchriſten die Kirche erfüllt würde[1]. Aber jetzt ſah er ſeine Anſichten geändert. Wichtige Gründe für kirchliche Vergehen

Christianorum intus in ecclesiae societate constitutorum, in aliquo tali peccato fuerit deprehensus, ut anathemate dignus habeatur [illegible] ubi periculum schismatis [illegible] apparet, ut vel nullos prorsus vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere.

1) Vergl. Neander Kirchengeſch. II. S. 168 f. 175. Eben ſo gegen die Donatiſten ep. 185, 25 [illegible]

scheinen ihm gerechtfertigt. Zwar könne der Staat durch seine Strafen Sittlichkeit und Frömmigkeit nicht erzwingen; aber dennoch müsse er strafen, Ketzereien ebenso wie weltliche Verbrechen; viele müssen durch Strafe zum Glauben gebracht werden [1]. Den Königen der Erde schreibt er die Pflicht nicht weniger als das Recht zu, die Götzenbilder zu vertilgen nach den Gesetzen des alten Bundes [2]. Jenen bekannten Spruch des neuen Testaments: nöthiget sie einzutreten, wendete er, wie es scheint, zuerst zum Beweise an, daß es geboten sei Ketzer und Schismatiker zur kirchlichen Gemeinschaft durch äußere Gewalt zu zwingen [3]. Freilich hoffte er dadurch nicht unmittelbar das Reich Gottes zu mehren, aber es schien ihm doch heilsam durch äußere Mittel zuerst in die äußere Gemeinschaft der Kirche hineinzuführen, um alsdann durch geistige Mittel eine Umwandlung des Geistes wo möglich einzuleiten.

Unstreitig wirkte auch zu diesen Meinungen seine Überzeugung, daß Gott die Menschheit nicht ohne die äußern Mittel lassen werde, welche zu ihrer Erziehung nothwendig oder nützlich sind, und diese Mittel glaubte er sämmtlich in der katholischen Kirche vereinigt zu finden. Daher stammte denn sein Eifer ihren Kreis zu erweitern oder zu sichern, die Fülle der Einsicht in ihr zu mehren. Er betrachtete sie wie eine lebendige Einheit, welche noch immer in sich eine größere und deutlichere Erkenntniß der göttlichen Dinge gewinnen könnte. War doch immer noch die Lehre der Kirche in einer lebendigen Entwicklung be-

1) S. Neander ebend. S. 458 ff.
2) C. in Petil. II, 210 sqq. 10.
3) Ep. 93, 5; 185, 23 sqq.

griffen, ſollte doch Auguſtinus ſelbſt ſeine bedeutendſte Wirkſamkeit in der Fortbildung dieſer Lehre gewinnen. Aber auch in dieſer ſeiner Wirkſamkeit ſchloß er ſich gänzlich an die Kirche an; von ihr wollte er in keiner Weiſe ſich entfernen, nichts Eigenes für ſich ſuchen, keine Meinung annehmen, welche nicht von der Kirche gebilligt würde, über ſie hinaus nichts wiſſen. Da mußte es ihm denn von der größeſten Wichtigkeit ſcheinen die Lehre der Kirche zu ermitteln und ein höchſtes Anſehn in ihr feſtzuſtellen. Dies fand er in den allgemeinen Concilien, deren allmälig weiter ſich fortbildendes Urtheil, auf dem Anſehn der heiligen Schrift beruhend, er für ſchlechthin verbindlich für die ganze Kirche anſah [1].

Durch dieſes Mittel ſuchte er denn auch zu wirken, als er noch eine neue Ketzerei zu bekämpfen hatte, die ihm ſelbſt erſt durch eine Umwandlung oder wenigſtens genauere Feſtſtellung ſeiner Überzeugungen als eine ſolche recht kenntlich geworden war. Hier ſtoßen wir auf einen Hauptpunkt in der kirchlichen Bedeutſamkeit des Auguſtinus. Jeder denkt bei deſſen Namen zuerſt an ſeine Streitigkeiten gegen die Pelagianer und über das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menſchlichen Freiheit. Als er zum Chriſtenthume ſich wandte, und noch geraume Zeit nachher war er keineswegs ſchon zu der Lehre über dieſen Punkt gelangt, welche er ſpäter vertheidigte und zum großen Theile zuerſt geltend machte. Erſt nachdem Pelagius und Cöleſtinus im Jahre 411 nach Africa gekommen und hier über ihre Lehre Streitigkeiten ausgebrochen wa-

1) De bapt. c. Don. II, 4.

ren entwickelte Augustinus seine Theorie über diese Punkte in gesteigerter Schärfe unter einem Streit, der allmälig zu großer Heftigkeit anwuchs. Man hat daher die Meinung verbreitet, daß die Hitze des Streites den Augustinus zu wesentlichen Änderungen seiner Ansicht geführt habe. Aber Augustinus selbst, seines frühern Irrthums eingeständig, behauptet es anders und setzt die Zeit seiner Meinungsänderung viel früher, nemlich auf die Zeit, als er zum Episcopat gelangte [1]). Wir haben keinen Grund an die Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln, besonders da Augustinus zum Beweise auf eine Schrift sich beruft, welche kurz nach dem Antritte seines Episcopats verfaßt ist und das Wesentliche seiner spätern Lehre schon deutlich enthält [2]). Ähnliche Spuren einer geänderten Ansicht über diese Punkte vor dem Pelagianischen Streit finden sich auch sonst, und schwerlich wird man sich darüber wundern, daß eine solche eintrat, wenn man auch den Schriftstellen, auf welche Augustinus sich beruft, keinen großen Einfluß zuschreiben sollte; denn in der Folgerichtigkeit seiner Denkweise lag dieselbe unstreitig [3]), und je tiefer er sich in die

1) De praedest. sanct. 7; de dono persev. 52.

2) De praed. sanct. 8. Die Stelle, auf welche er sich hauptsächlich beruft, ist de div. quaest. ad Simplic. I qu. 2. Andere Stellen in den Confessionen, die er de dono persev. 53 anführt, sind weniger entscheidend.

3) Der Punkt des Streites, auf welchen das Hauptgewicht gelegt wird, ist die Frage, ob auch der Glaube ein Werk Gottes sei oder ein Werk unserer Freiheit. Augustin hatte früher behauptet: quod credimus nostrum est; nur die Werke sah er alsdann als Wirkungen Gottes an. Aber die Kirche für ein Werk Gottes haltend konnte er auch folgerichtiger Weise nicht anstehn den Glauben ebenfalls als ein solches anzusehn. Betrachtete er doch auch

einſeitig kirchliche Anſicht hineinarbeitete und praktiſch dieſelbe zu verwirklichen ſuchte, um ſo entſchiedener mußten ihm auch die grellen Folgerungen entgegentreten, welche zu der Annahme geführt haben, daß ſie nur in der Heftigkeit des Streites hätten entſtehen können. Das Grelle dieſer Folgerungen beruht weſentlich nur theils in einer einſeitigen Darſtellungsweiſe, wie ſie dem Streite natürlich iſt, theils auf der ſtarren Durchführung der kirchlichen Abgeſchloſſenheit, den Begriff der Kirche in der äußerlichen Weiſe gefaßt, in welcher man ihn zur Zeit des Auguſtinus praktiſch durchzuſetzen ſuchte. Was dieſen letzten Punkt betrifft, ſo iſt auch dieſe Abänderung ſeiner Denkart ganz in demſelben Geiſte, in welchem die vorher von uns bezeichneten Umwandlungen ſeines Syſtems ſich vollzogen. Man darf dabei jedoch nicht überſehn, daß die Ausführung im Einzelnen, das Syſtem der Begriffe, in welchem Auguſtinus zuletzt dieſem Lehrpunkte von der Gnade eine zuſammenhängende Geſtalt zu geben ſuchte, allerdings erſt durch die Pelagianiſchen Streitigkeiten herbeigeführt wurde. Dies war dem Charakter dieſer Zeit gemäß, welche nur durch polemiſche Erregungen zu ausführlichen und zuſammenhängenden Entwicklungen der Lehre gelangen konnte [1]).

Die letzten Lebensjahre des Auguſtinus ſind haupt-

---

das Anſehn, welches die heilige Schrift genießt, als ein Werk Gottes.

1) Dies geſteht Aug. ſelbſt. De dono persev. 52; 53. Praedestinatio — — sanctorum, quam postea diligentius et operosius, cum jam contra Pelagianos disputaremus, defendere necessitas compulit. Didicimus enim singulas quasque haereses intulisse ecclesiae proprias quaestiones, contra quas diligentius defenderetur scriptura divina, quam si nulla talis necessitas cogeret.

ſächlich dieſen Streitigkeiten gegen die Lehre der Pelagianer gewidmet. Er trug in der Hauptſache zwar den Sieg davon, doch einen nicht völlig unbeſtrittenen. Die morgenländiſche Kirche zeigte ſich ſeiner Auffaſſungsweiſe weniger geneigt, als die abendländiſche, und doch gewann er ſogar in dieſer nicht ſo die Oberhand, daß nicht noch gegen das Ende ſeines Lebens eine mittlere Meinung in dieſer Lehre gegen ihn ſich hätte behaupten können. Vergebens ſuchte er dieſe, die ſo genannte ſemipelagianiſche, für ſich zu gewinnen. Wie entſchieden auch die Richtungen der Zeit das ganze menſchliche Leben von der kirchlichen Seite zu faſſen ſtrebten, ſo hat doch jede Seite des Lebens ihr Maß und findet ein um ſo hartnäckigeres Widerſtreben, je übermächtiger ſie ihr Maß zu überſchreiten geneigt iſt.

Auch Auguſtinus bietet ein merkwürdiges Beiſpiel dar, wie eine unmäßige Sorge um ein äußeres Werk, für welches wir doch die ſichtbare Kirche nur anſehen können, in Widerſpruch geräth mit der Geſinnung, aus welcher ſie hervorgeht. Wenn wir auf ſeine erſten Grundſätze zurückgehn, welche ihn bei ſeiner Liebe zum mönchiſchen Leben geleitet hatten, ſo müſſen wir es auffallend finden, daß er den Statthalter von Africa, Bonifacius, als dieſer ihm ſeinen Entſchluß zu erkennen gab aus dem weltlichen Leben ſich zurückzuziehen und ganz Gott ſich zu weihen, von der Ausführung zurückhielt. Er glaubte dieſen Mann als einen frommen und nach Erkenntniß ſtrebenden Chriſten zu kennen; ſeine Würdigkeit für ein ſolches Leben bezweifelte er nicht; aber er wußte auch, daß dieſer Mann ein tapferer Soldat und Feldherr war, und hoffte von ihm in ſeinem weltlichen Amte eine tüchtige Hülfe für die

Kirche Christi zu finden; ſo hatte er ſchon früher ſeinen Beiſtand zur Unterdrückung der Donatiſten angerufen [1]). Andere Gründe für ſein Verfahren in dieſer Sache giebt Auguſtinus nicht an. Wir ſehen alſo, daß dieſelben Grundſätze, welche ihn ſelbſt in ſeinem Leben leiteten, von einem Andern ergriffen, wegen äußerer Beweggründe ihm weniger Gewicht hatten. Die Erfolge des Rathes, welchen er dem Bonifacius gab, waren ſehr verderblich. Wenn Auguſtinus, wie es ſcheint, geglaubt haben ſollte, daß Bonifacius hinlängliche Stärke haben würde den Verſuchungen der Welt zu widerſtehn und in ſeinem gefährlichen Amte ein chriſtliches Leben zu führen, ſo hatte er um Vieles ſich geirrt. Dieſer Mann zeigte ſich nachher aus weltlichen Rückſichten, wie uns geſagt wird, dem Arianismus geneigt und gerieth in einen böſen Ruf wegen unkeuſcher Sitten. Jetzt ſuchte ihn Auguſtinus vergeblich zu ähnlichen Entſchlüſſen aufzurufen, wie die waren, von welchen er ihn früher zurückgebracht hatte. Bonifacius war nun nicht mehr zu leiten und zu retten. Nachdem er mit dem kaiſerlichen Hofe ſich verfeindet hatte, rief er die Vandalen nach Africa, welche bald die ganze Provinz überwältigten. Auguſtinus mußte noch erleben, wie kümmerlich dieſer Wohlſtand der äußern Kirche war, an welcher er mit ſo großem Eifer gebaut hatte. In hohem Alter ſtarb er im Jahre 430 zu Hippo, welches ſo eben von den Vandalen belagert wurde. So mußte er noch in ſeinen nächſten Umgebungen den Anfang einer Bedrängniß ſehen, welche nicht allein die Lateiniſche Bildung,

1) Ep. 185; 220, 3; 43.

ſondern auch die abendländiſche Kirche an den Rand des Verderbens brachte und faſt alles dahin nahm, was er für das äußere Wohlſein der Kirche gegründet hatte. Aber ſeine Wirkſamkeit hatte noch eine andere, tiefere Grundlage. Während die Kirche im Wechſel ihrer äußern Lebensbedingungen eine andere Geſtalt annahm, als die war, welcher er gedient hatte, erhoben ihn ſeine Schriften zu einem Lehrer der abendländiſchen Chriſtenheit und wurden durch länger als ein Jahrtauſend die Hauptfundgrube ihrer höhern wiſſenſchaftlichen Bildung.

Auguſtinus iſt der fruchtbarſte Schriftſteller unter allen Vätern der abendländiſchen Kirche. Zu dem großen Anſehn, welches er in dieſer ſich erworben, hat unſtreitig nicht allein ſeine theologiſche Bedeutſamkeit, wie groß dieſe auch iſt, ſondern auch ſeine Thätigkeit, durch welche er die Kirche ſeiner Zeit lange beherſchte, ſehr viel beigetragen, und daher darf man auch dieſe Thätigkeit nicht für verloren achten. Daß ſeine Schriften in ſo großer Anzahl erhalten worden ſind, iſt ohne Zweifel dem Anſehn, welches er als Kirchenfürſt genoß, zum großen Theil zuzuſchreiben. Doch konnte es hiervon nicht ausgehn, daß die Werke des Auguſtinus, wenn auch nicht alle in gleichem Grade, die Lieblingsſchriften der verſchiedenſten Männer und Zeiten geweſen ſind. Wir können wohl nicht ſagen, daß ſie dieſen Rang jetzt noch in einem weitern Umfange behaupten könnten. Für die Liebe aller Zeiten von gleichem Werth zu bleiben begegnet überhaupt nicht Werken der Wiſſenſchaft, ſondern der Kunſt. Unſer Geſchmack iſt verwöhnter, unſere Arbeitſamkeit von einem zu großen Umfange des Bücherweſens in Anſpruch ge-

nommen, als daß wir uns nicht ſchauen ſollten einer ſo großen Maſſe von Schriften, wie ſie Auguſtinus verfaßt hat, mit aller Hingebung zu folgen, welche das genaueſte Verſtändniß verlangt, als daß wir nicht unwillig werden ſollten, wenn wir in ſeinen Büchern, wie es das praktiſche Bedürfniß der Erbauung oder des Streites verlangt, immer wieder dieſelben Gedanken oft in großer Breite vorgetragen finden, noch dazu einen Kreis von Gedanken, welcher uns auch ſonſt auf den verſchiedenſten Wegen zur Kenntniß zu kommen pflegt. Dennoch wer die Mühe nicht ſcheut, wird in den Schriften des Auguſtinus einen Reichthum tiefer Gedanken, einen nicht gemeinen Scharfſinn, dialektiſche Gewandtheit, große, in das Innerſte eindringende Kenntniß des menſchlichen Herzens finden und für die Längen ſeiner Darſtellung, für das Unſchöne ſeines Ausdrucks werden ihn nicht ſelten die Ausbrüche eines von ſeiner Sache erfüllten Gemüths, eines mächtigen, eines in ſeinem Gott ſichern Geiſtes entſchädigen oder vielmehr mit wahrer Luſt erfüllen. In der Lateiniſchen Chriſtenheit hat es ſeit ſeiner Zeit keine auf die letzten Gründe zurückgehende Bewegung der kirchlichen Dinge gegeben, bei welcher nicht die Auffaſſungsweiſe des Auguſtinus eine Hauptrolle geſpielt hätte. Ein Schriftſteller von ſolcher Gewalt verdient wohl geleſen zu werden.

Aus unſern frühern Unterſuchungen über den Bildungsgang des Auguſtinus geht es hervor, daß ſeine Schriften nicht alle und in allen Punkten in derſelben Denkweiſe geſchrieben ſind. Man kann beſonders einen Wendepunkt in ſeinen Forſchungen wahrnehmen, welcher zwar hauptſächlich an den Punkten des Pelagianiſchen Streites ſich

bemerklich macht, aber auch in das Ganze seines Denkens entscheidend eingreift. Dieser fällt, wie schon früher gesagt, fast in dieselbe Zeit, wo er sein Episcopat antretend, tiefer in die kirchlichen Geschäfte eingeführt wurde [1]). Früher hatte er sich viel mit philosophischen Fragen beschäftigt, und ein großer Theil seiner ersten Schriften ist fast ganz von philosophischen Untersuchungen erfüllt; jetzt fing er an solchen Forschungen sich zu entziehen und dagegen den Fragen nachzugehen, welche für die kirchlichen Bewegungen seiner Zeit von praktischer Bedeutung waren. Dadurch wollte er aber jene Forschungen keineswegs gänzlich verwerfen; wir sahen, daß er sie nur seiner gegenwärtigen Stellung für unangemessen hielt und glaubte, die Bedürfnisse der Zeit erheischten andere Untersuchungen. Die Ergebnisse seiner frühern Untersuchungen gebrauchte er größestentheils fortwährend; das Wesen seiner Denkweise ist auch im Ganzen dasselbe geblieben, und als er gegen das Ende seines Lebens eine Durchsicht seiner Schriften vornahm und die Ergebnisse derselben in seine Retractationen niederlegte, da verwarf er doch keineswegs jene ältern Werke gänzlich, sondern bemerkte nur einige Stellen derselben als ungenau oder irrig, welche Bemerkungen uns als Fingerzeige beim Gebrauch seiner Schriften dienen können [2]). Für uns haben natürlich jene frühern Schriften des Augustinus den größesten Werth, weil sie besser als die übrigen die philosophische Grundlage seiner

1) S. Neander Kirchengesch. II S. 405 ff.

2) Die Absicht seiner Retractationen wird zu sehr beschränkt, wenn man sie hauptsächlich auf die Pelagianisch lautenden Stellen der frühern Schriften bezieht.

Denkart erſehen laſſen, weil ſie auch auf die philoſophiſche Bildung der ſpätern Zeit bis über das Mittelalter hinaus mächtig eingewirkt haben [1]). Doch dürfen wir auf ſie unſere Unterſuchungen keineswegs beſchränken, wenn wir den philoſophiſchen Gehalt der Lehren des Auguſtinus ergründen wollen; denn nicht allein zeigen die ſpätern Schriften, was von ſeiner frühern Denkart als das Weſentliche auch auf die folgenden Zeiten ſich übertrug, ſondern überdies drangen erſt jetzt ſeine Forſchungen in die lebendigſten Fortbildungen der chriſtlichen Wiſſenſchaft ein, in den Streitigkeiten der Kirche neue Seiten des chriſtlichen Lebens und der chriſtlichen Lehre erhellend. Zwar ſchon früher hatte Auguſtinus an dieſen Streitigkeiten Theil genommen, beſonders gegen die Manichäer und Donatiſten; aber ſeine Wirkſamkeit gegen die Manichäer hat doch einen zu rein philoſophiſchen Charakter, als daß ſie das eigenthümlich Chriſtliche in ſeinen Tiefen bewegen ſollte, und in ſeinen Streitigkeiten gegen die Donatiſten kommt das Wiſſenſchaftliche weniger in Betracht, als in den Kämpfen gegen die Arianer und beſonders gegen die Pelagianer. Überdies aber fallen in den zweiten Abſchnitt ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn auch noch einige Hauptſchriften, in welchen er ſeine Lehre entwickelte, zwar nicht

1) Freilich nicht allein die echten Schriften, wie die Bücher gegen die Akademiker, von der Ordnung, über die Muſik, die Unſterblichkeit und Quantität der Seele, die Freiheit des Willens, die wahre Religion u. ſ. w., ſondern auch die unechten Schriften über die liberalen Diſciplinen, über welche Auguſtinus zu ſchreiben nur angefangen hatte, als er durch ſeine kirchliche Wirkſamkeit unterbrochen wurde.

ohne polemiſche Rückſichten, aber doch ohne nächſten Zuſammenhang mit den Streitigkeiten der Zeit. Von dieſen ſind vor allen ſeine Schriften über den Staat Gottes, eine Apologie in einer neuen Geſtalt und gegen neue Vorwürfe der Heiden, und über die Trinität zu erwähnen. Von ſeinen Streitſchriften gegen die Pelagianer ſind beſonders die Werke gegen den Julianus zu bemerken. Wer ſich kurz über den Zuſammenhang unterrichten will, in welchem Auguſtinus in ſeinem Alter die chriſtlichen Lehren erblickte, dem iſt das Handbuch an den Laurentius über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu empfehlen, welches unter allen ſeinen Schriften am meiſten einen ſyſtematiſchen Charakter an ſich trägt. Aber auf die philoſophiſchen Gründe geht es nur ſehr wenig ein. Vergleichen wir die Werke des erſten und des zweiten Zeitraums mit einander, ſo werden wir finden, daß jene zwar eine philoſophiſchere Haltung, aber auch bei weitem weniger Inhalt haben und nicht ſelten in grübelnde Spitzfindigkeiten ſich verlaufen [1]; von dieſer ſind freilich auch die ſpätern nicht frei, doch werden in ihnen ſolche Auswüchſe des Scharfſinns meiſtens nur da angetroffen, wo das Geheimnißvolle der Lehren dazu aufzufordern ſchien.

1) Zuweilen bemerkt Auguſtin in ſeinen Retractationen, daß er ſeine Schriften aus der frühern Periode ſchwer zu verſtehen oder gar unverſtändlich finde, z. B. I, 5, 1; 27.

Zweites Kapitel.

Über die Philoſophie überhaupt und ihre allgemeinſten Gründe.

Auguſtinus hat eine große Mannigfaltigkeit philoſophiſcher Unterſuchungen angeregt, und ſeine Philoſophie iſt reichhaltiger als die Philoſophie irgend eines andern Kirchenvaters. Wenn wir aber nach einer gliederartigen Anordnung dieſer Maſſen uns umſehen, ſo finden wir uns von ihm ſelbſt verlaſſen. Der Polemik tritt alles mehr im Einzelnen heraus, als in einem überſichtlichen Zuſammenhange. Zwar einen Mittelpunkt ſeiner Anſicht würden wir wohl zu finden; er liegt deutlich genug in dem Gedanken, welcher ihn am tiefſten bewegt und zuletzt in den Pelagianiſchen Streitigkeiten zu voller Breite ſich entfaltet; aber wenn auch von dieſem Punkte aus der Zuſammenhang ſeiner Lehren am leichteſten ſich darſtellen ließe, ſo müſſen wir uns doch verſagen von hier aus in ſeine Lehre einzudringen, weil ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen doch keineswegs von dieſem Punkte ausgegangen ſind; erſt durch die Polemik mußte ihm dieſer Punkt in ſeiner ganzen Bedeutung zum Bewußtſein gebracht werden. Was uns ſchon bei vielen Kirchenvätern begegnet iſt, das können wir auch hier nicht vermeiden. Wir müſſen alſo von der Außenſeite anfangen, da zuerſt das Philoſophiſche in den Lehren des Auguſtinus nachweiſen, um nachher darthun zu können, daß auch noch in dem Mittelpunkte ſeiner Anſicht die Bewegung philoſophiſcher Gedanken ſich

ſpüren läßt. Da nun hierbei eine lebendige Gliederung ſeiner Lehren uns nicht vorliegt, können wir ſeine Unterſuchungen nur in verſchiedene Gruppen zuſammenſtellen.

Wir haben bemerkt, daß die Anſichten des Auguſtinus über die Philoſophie mit dem Fortgange ſeiner Entwicklung allmälig ſich veränderten. Aber wenn er auch ſpäter von dem freiern Felde philoſophiſcher Unterſuchungen ſich zurückzog, ſo iſt ihm doch das Nachdenken über die Geheimniſſe des Glaubens beſtändig die wichtigſte Sache geblieben. Er will dieſes Nachdenken und ſeine Äußerungen nur durch die Regel des Glaubens, durch die Rückſicht auf die Gemeinſchaft der Kirche, auf gottesfürchtige, leichtzuverletzende Ohren geleitet und gezügelt wiſſen; die allzu große Freiheit der Philoſophie in ihren Ausdrücken kann er nicht loben; er fürchtet, daß ſie zur Verwirrung und zum Irrthum führen möchte [1]). Dennoch geſteht er ſogar der heidniſchen Philoſophie zu, daß ſie die Wahrheit wie durch eine Beſchattung geſehn, ſelbſt die Trinität Gottes erkannt habe, das Ziel erblickend, wohin wir zu ſtreben hätten [2]). Dieſes Zugeſtändniß iſt um ſo größer, je weniger Auguſtinus geneigt iſt eine ſolche Erkenntniß der höhern Wahrheit, welche der chriſtlichen ſich nähert, von einer Bekanntſchaft des Platon mit den Lehren der

1) De civ. d. X, 23. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem.

2) Ib. 29, 1. Etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen quantercunque et quasi per quasdam tenuis imaginationis umbraculis, quo tendatur sit.

Juden abzuleiten. Obgleich er die Zulässigkeit einer solchen Annahme nicht leugnen will, sie vielmehr sorgfältig erwägt und sogar eine Wahrscheinlichkeit dafür auffindet, so gesteht er doch zu, daß diese Dinge der natürlichen Theologie angehören und auch aus der natürlichen Offenbarung Gottes in seinen Werken erkannt werden können [1]). Denn im Allgemeinen ist er der Überzeugung, daß der Mensch von göttlicher Gnade nicht unterstützt irren werde; aber der Irrthum habe auch seine Grenzen in der Natur der Dinge [2]), und daher konnte die Wahrheit den Heiden nicht völlig verborgen sein. Überall ist die göttliche Vorsehung verbreitet; sie hat auch die Heiden viele nützliche Wahrheiten finden lassen. Diese Erfindungen sollen wir Christen nicht fürchten, sondern uns aneignen als das Unsere, was früher von ungerechten Herrn besessen wurde [3]). Augustinus, welcher selbst seinen schwachen Gebrauch von der Logik, Dialektik, Rhetorik machte gegen seine ketzerischen Gegner, wie gegen die Griechischen Philosophen selbst, konnte unmöglich diese philosophischen Wissenschaften verwerfen, weil sie von den Griechischen Philosophen, besonders den Stoikern, denen er wenig geneigt ist, ausgebildet worden waren [4]). Die wahre Dialektik fürchtet die Kirche nicht; man muß

1) De civ. d. VIII, 11 sq. Früher hatte Augustin die Bekehrung des Platon durch die Juden entschiedener angenommen. De doctr. Chr. II, 43.

2) De civ. d. XIX, 1, 1. Naturae limes.

3) De doctr. Chr. II, 60.

4) Er zeigt ihre Anwendung für die christliche Lehre besonders in der Schrift. de Trinit. Chr.

ſie nur richtig zur Wahrheit gebrauchen; ſelbſt Paulus, ſelbſt Chriſtus haben ſie in dieſer Weiſe benutzt [1].

Aber freilich die Philoſophie der Griechen iſt nicht der wahre Weg zum Heile. Zuvörderſt bemerkt Auguſtinus gegen ſie das Gewöhnliche, daß ſie nur Wenige belehren könnte und auch nur wenig. Durch menſchliche Beweiſe haben Wenige, mit großem Geiſte begabte, bei reichlicher Muße und durch die feinſte Wiſſenſchaft belehrt auch nur zur Erkenntniß der Unſterblichkeit der Seele gelangen können. Er ſetzt dabei hinzu, ſehr richtig die doppelten Abwege bezeichnend, in welche die nichtchriſtliche Philoſophie verfallen war, daß auch dieſe wenigen Philoſophen entweder darin geirrt hätten, daß ſie doch kein letztes und feſtes Ziel dem menſchlichen Streben zu verſprechen wagten, weil alles in dieſer Welt der Veränderung unterworfen ſei, oder darin, daß ſie die Welt und mithin die Seele für ewig hielten, weil nur einem ewigen Weſen das Höchſte zukommen könnte [2]. Dann wirft er den Philoſophen ihre Vielgötterei vor, welche er bei den Neu-Platonikern faſt zu gelinde beurtheilt [3]. Er leitet ſie daraus ab, daß ſie eingeſehn hätten, wie die Menſchen, unter dieſen niedrigſten Grad des Daſeins, unter die ſinnlichen Dinge, geſtellt, nicht im Stande ſein würden das Höchſte, was ſie von Ferne als ihr Ziel erblickten, zu erreichen, wenn ſie nicht mittlere Weſen fänden,

1) C. Cresc. 16 sqq.

2) De trin. XIII, 12; de civ. d. XII, 20. Das erſtere wird als der Irrthum des Platon, das andere als der Irrthum des Porphyrius bezeichnet. Der letzte Grund erhält dabei freilich eine etwas andere Wendung, welche jedoch hier nichts zur Sache thut.

3) S. die oben angeführte Stelle de civ. d. X, 29.

durch deren Hülfe sie emporsteigen könnten. Deswegen hätten sie denn mittlere Götter nach dem Bilde der Menschen oder der Thiere sich eingebildet, durch die bösen Geister betrogen [1]). Dieser zweite Vorwurf gegen die Philosophie der Heiden ist ursprünglich verneinender Art: die Philosophie kennt das Ziel, aber nicht den Weg, welchen nur Jesus Christus durch den Glauben gewiesen hat; sie verleiht daher auch nicht die Kraft, welche allein zum Heile, zum Genusse Gottes, führen kann [2]); aber hieran schließt sich alsbald auch ein Vorwurf bejahender Art an: die Philosophie geräth auf einen falschen Weg, weil sie den rechten nicht kennt; sie sucht die Wahrheit, aber ohne Frömmigkeit, daher auf eine gottlose Weise [3]). Denn dies ist der Hauptvorwurf, welchen Augustinus den Philosophen macht, daß sie durch ihre eigenen Kräfte zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen wollten. Die Wissenschaft hilft ohne die Liebe nichts; nur die Liebe erbaut; die Wissenschaft bläht auf [4]). Nicht allein den Stoikern wirft Augustinus ihren Stolz vor, sondern allen Philosophen, welche nicht in Christo Jesu die Wahrheit suchen, auf ihre Vernunft blicken, aber nicht auf den, welcher

1) De trin. XIII, 24.

2) Conf. V, 5. Non noverunt viam, verbum tuum. Ib. VII, 26. — — Videntes, quo eundum sit, nec videntes qua et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam, sed et habitandam. De trin. IV, 1; de civ. d. X, 29, 1. Itaque videtis utcunque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam, in qua manendum est, sed viam, qua eundum est, non videtis.

3) De trin. XIII, 24. Veritatem detinuerunt — — in iniquitate. Conf. V, 5. Veritatem — — non pie quaerunt.

4) De civ. d. IX, 20.

ſie gegeben hat [1]). Auf dieſe Vernunft will er ſich nicht verlaſſen. In ſeinen ältern Schriften kurz nach ſeiner Bekehrung iſt er zwar noch erfüllt vom Lobe der Vernunft und bei jeder Gelegenheit beruft er ſich auf ihren Ausſpruch, auf ihre Herlichkeit; aber eben dies findet er in ſeinen ſpätern Jahren ſehr zu tadeln. In ſeiner Schrift gegen die Academiker hatte er geſagt, wer ſelig leben wolle, der müſſe dem beſten Theile ſeiner Seele, der herſchenden Vernunft oder dem Geiſte, folgen; jetzt aber geſteht er wohl zu, daß nichts beſſeres in der menſchlichen Natur ſei, als die Vernunft oder der Geiſt, aber daß der ſelig leben würde, welcher ihr folge, will er nicht mehr zugeben; ſonſt würde der ſelig leben, welcher nach menſchlicher Weiſe, nicht aber nach Gottes Geboten lebte. Gott müßten wir unſern Geiſt unterwerfen [2]). In einer andern ſeiner Schriften des erſten Zeitabſchnitts ſpricht er ſich zwar wenigen entſchieden für die Vernunft aus, er erwartet vielmehr ſeine Belehrung von der unwandelbaren Kraft Gottes, welche in allen Menſchen wohnt und nichts anderes iſt, als Chriſtus; aber er ſetzt doch hinzu, dieſer Quell aller Wahrheit belehre jede vernünftige Seele, ſo weit als ſie denſelben zu faſſen vermöge nach dem Maße ihres eigenen guten oder böſen Willens [3]). Dieſen Satz widerruft er zwar nicht ausdrücklich, aber eine Verbeſſerung deſſelben iſt doch darin enthalten, daß er ſogar einem Griechiſchen Philoſophen,

1) Conf. V, 4. Non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt.

2) C. Acad. I, 5; retr. I, 1, 2.

3) De magistro 38.

dem Porphyrius, die richtige Einsicht zugesteht, der Mensch könne nicht durch seine eigenen Kräfte, durch seinen Willen zu Gott gelangen, sondern nur durch die Gnade Gottes. Nicht weil es nur Wenige wollten, kämen nur Wenige zur Weisheit; sondern weil das Unvermögen und der Mangel der menschlichen Natur nur bei Wenigen durch die Vorsehung und die Gnade Gottes erfüllt würden [1]). In der That gesteht er hier und in ähnlichen Stellen dem Porphyrius schon mehr zu, als seine Meinung von den heidnischen Philosophen im Allgemeinen gestattet [2]); denn jene Hoffnung auf göttliche Gnade und jenes Bekenntniß seiner eigenen Schwäche will ja nach Augustin's Meinung dem Stolze der Philosophen durchaus nicht eingehn. Demuth und immer wieder Demuth haben wir der Neigung zur Philosophie entgegenzusetzen [3]). Aber jene Philosophen, sie schämen sich aus Schülern des Platon Schüler Christi zu werden, welcher sich erniedrigt hat im Fleische zu erscheinen, weil sie den Körper verachten und nur dem Geiste dienen wollen [4]). Einige von ihnen waren nicht ohne göttliche Hülfe und haben Großes entdeckt, aber ihre Menschheit stand ihnen entgegen und dadurch sind sie zum Irrthum geführt worden, hauptsächlich weil die göttliche Gerechtigkeit und Vorsehung ihrem Stolze sich widersetzte und an ihrem

1) De civ. d. X, 29, 1.

2) Porphyrius heißt ihm daher auch wenigstens vermuthungsweise jam tempora Christiana reveritus. Ib. XII, 20, 3.

3) Ep. 118, 22.

4) De civ. d. X, 29, 2.

Beiſpiele beweiſen wollte, daß der Weg der Frömmigkeit von der Niedrigkeit zum Hohen aufſteige [1]).

Wir ſehen, dieſe Anſichten des Auguſtinus von der alten Philoſophie beruhen weſentlich auf derſelben ſittlichen Grundlage, welche überhaupt die Urtheile der Kirchenväter über dieſen Gegenſtand beſtimmten. Nicht die Schwäche der menſchlichen Vernunft überhaupt wird als Grund angeführt, weswegen die philoſophiſchen Forſchungen hätten mislingen müſſen, ſondern ihr ſittliches Verderben, ihr Stolz. Wenn Auguſtinus in ſeinen ſpätern Schriften die Vernunft nicht beſonders loben will, ſo gehört dies nur zu ſeinem Streite gegen die übermäßige Freiheit der philoſophiſchen Ausdrücke, welche er überall durch die kirchlichen Formeln zu verdrängen ſucht [2]); ſonſt wenn die Vernunft durch Gottes Hülfe geſund iſt, findet er ſie noch immer den höchſten Aufgaben gewachſen [3]). Auch haben wir ja geſehn, daß die Philoſophen die Hülfe Gottes keinesweges haben ganz entbehren müſſen; nur iſt dieſe Hülfe an ihnen nicht ſo offenbar geworden, wie an den Chriſten. Es iſt alſo unſtreitig nur ein geſchichtlich begründetes Urtheil, welches Auguſtinus über die Philoſophie fällt, wenn er ihr Unvermögen und Irrthum vorwirft, nicht ein Urtheil über die Vernunft und die

1) Ib. II, 7. Et quidam eorum quaedam magna, quantum divinitus adjuti sunt, invenerunt, quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt, maxime cum eorum superbiae juste providentia divina resisteret, ut viam pietatis ab humilitate in superna surgentem etiam istorum comparatione monstraret.

2) So gegen fortuna, omen, mundus intelligibilis, anima beata. Retr. I, 1, 2; 3, 2; 11, 4.

3) De gen. ad lit. XII, 59.

Erzeugniſſe, welche in ihrer Natur liegen, ſondern ein Urtheil über eine gewiſſe Claſſe von Menſchen oder eine gewiſſe Bildungsſtufe der Menſchheit.

Und allerdings müſſen wir uns darüber wundern, wie Auguſtinus jetzt ein ſo ungünſtiges Urtheil über dieſelben Menſchen ſich erlaubt, welche er früher überhaupt und zum Theil noch jetzt vielleicht zu günſtig beurtheilt hatte. Denn ihr Verhältniß zum Chriſtenthume ſcheint jenes Urtheil keinesweges zu rechtfertigen. Will er doch ſonſt Einzelne nicht verdammen und nur im Allgemeinen vom Teufel und ſeinen Scharen mit Sicherheit ſagen, daß ſie zu ewiger Verdammung beſtimmt ſeien, hofft er doch ſogar für ſolche, welche keine Spur von Frömmigkeit zeigten, ſelbſt nach ihrem Tode noch eine wirkſame Fürbitte der Kirche [1]). Zwar das ſteht feſt, daß niemand ſelig werden kann ohne Chriſtum; aber der Glaube an ihn und die Erweiſungen ſeiner Macht an uns brauchen nur ganz dunkel und verhüllt vorgekommen zu ſein um uns die Hoffnung zur Seligkeit nicht abzuſchneiden, und in ſolcher Weiſe ſind ſie auch vor Chriſti Erſcheinung unter den Menſchen, nicht allein unter den Juden, ſondern auch unter den Heiden vorgekommen [2]). Niemals hat ja Gott den Menſchen gefehlt; immer hat er die Wahrheit verkündet; die chriſtliche Religion war auch vor den Zeiten Chriſti und fehlte vom Anfange des menſchlichen

1) De civ. d. XXI, 24.

2) Enchir. ad Laur. 31. Quae quidem gratia nec antea defuit, quibus oportuit eam impertiri, quamvis pro temporis dispensatione velata et occulta. Neque enim antiquorum quincunque justorum praeter Christi fidem salutem potuit invenire. De civ. d. XVIII, 47.

Geſchlechts nicht; nur wurde ſie damals nicht chriſtliche Religion genannt [1]). Wie kommt es nun bei dieſen Grundſätzen, welche dem Auguſtinus Freiheit genug verſtatteten auch eine mildere Meinung für die alten Philoſophen geltend zu machen, daß er hierzu nur anfangs geneigt iſt, ſpäter aber ihnen jede Tugend abſpricht, weil ihnen die wahre Frömmigkeit fehlte [2])? Er muß wohl an dieſen Menſchen ganz beſondere Spuren eines verhärteten Herzens, eines unerträglichen Stolzes auf ihre Wiſſenſchaft gefunden haben, daß er bei ihnen ſeinen blöden Augen nicht mistraut, indem er ſie der verdammten Maſſe des Teufels übergiebt. Um ſo auffallender iſt dies, je mehr Auguſtinus die göttliche Hülfe preiſt, welche ſie dahin geführt hätte die größeſten und wichtigſten Wahrheiten zu entdecken. Seltſam, daß Gott in unreinen Herzen von ganz offenbarer Schlechtigkeit ſo viel Einſicht hat niederlegen wollen. Sie ſollten aber Andern zum Beiſpiel dienen, daß Stolz nicht den Beifall Gottes habe.

Gewiß dieſe Gedanken werden uns nicht verhüllen können, daß Auguſtinus hier über den Kreis des Urtheils hinausgeht, welchen er ſich ſelbſt gezogen hatte. Nachdem er der ſichtbaren und katholiſchen Kirche ganz ſich hingegeben, finden wir, daß er nicht mehr völlig im Stande war ihre zeitlichen von ihren ewigen Feinden zu unterſcheiden. Zu jenen gehörten auch jetzt noch die Philoſophen in ihrer fortdauernden Wirkung. Auguſtinus hatte in ſich ſelbſt die Stärke dieſer Gegner gefühlt oder fühlte

1) De civ. d. X, 25; enchir. l. l.; retr. I, 13, 3.
2) Retr. I, 3, 2.

ſie noch [1]). Sollte er ſeine Gemeinde nicht mit allem Nachdruck gegen die Verlockungen dieſer Gegner warnen? Selbſt ein todter Gegner läßt ſich vor der Menge ſchwer mit vollem Gewichte beſtreiten ohne ihn zu verdammen. Auguſtinus mag auch hierin von einer zu eifrigen Sorge für ſeine Gemeinde ſich hinreißen laſſen.

Noch vor einem andern Punkte, in welchem die Polemik des Auguſtinus ſich zuweilen überſtiegt, müſſen wir warnen, daß er uns nicht täuſche. Wir haben bemerkt, wie gern und fleißig Auguſtinus vor ſeinem Epiſcopat mit den freien Wiſſenſchaften und beſonders mit der Philoſophie ſich beſchäftigte. Wenn er auch in ihnen nicht alles ſuchte, was zu unſerm Heile verlangt wird, ſo betrachtete er ſie doch als eine wichtige Förderung für unſer geiſtiges Leben. Auf das lebhafteſte drückte er in dieſer Zeit ſein Beſtreben nach menſchlicher Weisheit aus, wie ſeine Hoffnung ſie zu erreichen. Er will durch ſie vom Glauben zum Wiſſen ſich emporſchwingen [2]). Man kann aber nicht verkennen, daß dieſer Eifer in ſeinen ſpätern Jahren um vieles nachgelaſſen hatte. Unſere frühern Bemerkungen über dieſen Punkt zeigten ſchon, daß er nur eine beſchränkte Wiſſenſchaft, wie ſie für ſeine gegenwärtige Lage paſſend wäre, noch für wünſchenswerth und ſchicklich hielt. In den Wiſſenſchaften findet er vieles, was der Überflüſſiges anſtrebenden Eitelkeit und ſchädlicher Neugier angehöre. Nur das will er jetzt treiben, was von wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſen dem Glauben

1) Conf. VII, 26.
2) C. Acad. III, 43.

diene [1]). Wir können uns nicht darüber wundern, daß er besonders der Physik nicht sehr geneigt ist, da diesem Theile der Philosophie die Richtungen der Zeit am wenigsten günstig waren. Er findet nicht allein, daß eine unmäßige Neugier darin liege das Verborgene der Natur zu erforschen; denn dies gehe über unsere Kräfte; unsere Unwissenheit über das Körperliche sollten wir auch mit Geduld ertragen und einsehn, daß Unwissenheit, ja selbst Irrthum in Dingen, welche zu unserm Heile nicht nothwendig sind, nicht immer ein Übel sei, zuweilen sogar nütze. Er meint nicht allein, daß der Christ damit sich begnügen könnte zu wissen, daß aller Dinge Ursache die Güte des Schöpfers sei, ohne die besondern Ursachen der besondern Naturerscheinungen weiter zu erforschen; sondern er erklärt auch diese physischen Kenntnisse geradezu für etwas Unnützes [2]). In einer frühern Schrift hatte er geäußert, wir hätten Ursache die Wissenschaften zu Hülfe zu nehmen, um die Ordnung in allen Dingen und darin die Weisheit der Vorsehung zu erkennen [3]); dies gefällt ihm nun aber nicht mehr; er bemerkt dagegen, daß viele heilige Männer ohne die freien Wissenschaften sind, viele dagegen, welche diese inne haben, dennoch nicht heilig leben [4]). Selig ist, wer Gott kennt, sollte er auch alle andere Wissenschaft nicht kennen, und die Kenntniß aller übrigen Dinge würde auch

1) De trin. XIV, 3. Supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis.

2) Conf. X, 55. Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest. Enchir. ad Laur. 3; 5.

3) De ord. II, 15.

4) Retr. I, 3, 2.

ſeiner Seligkeit nichts zuſetzen [1]). Auguſtinus ſcheint nicht zu bedenken, daß aus demſelben Grunde auch eine jede Erkenntniß, ſogar die Erkenntniß ſeiner ſelbſt für unnütz gehalten werden könnte. Sollte wohl Gott erkannt werden können, ohne daß die Dinge der Welt gekannt würden? Aber es liegt dieſen Sätzen wohl auch nur die Meinung zum Grunde, daß es einen andern Weg zur Seligkeit gebe, als den Weg der menſchlichen Wiſſenſchaft, welchen er ſonſt zu preiſen pflegte, als führte er in ununterbrochener Folge und nur dadurch mit Sicherheit zu Gott empor [2]). Schon in einer ſeiner erſten Schriften, in welcher er die nothwendige Ordnung in der Erkenntniß Gottes am meiſten preiſt, bemerkt er dennoch, daß auch ſeine Mutter, deren Geiſt er in ſo vielen Verhältniſſen des Lebens erkannt hatte, obgleich ſelbſt der erſten Elemente der Wiſſenſchaft unkundig, ja dieſe wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen als Poſſen verachtend, nichts deſto weniger im Stande ſei in die tiefſten Fragen einzudringen. Er iſt daher überzeugt, daß ſie die Seele der Wiſſenſchaften gefaßt habe ohne ſich um ihren Körper zu kümmern [3]). Wir ſehen, er iſt frei von den Vorurtheilen, welche nur in dem regelmäßigen Gange des Schulweſens uns zur Erkenntniß wollen gelangen laſſen. Wenigſtens eben ſo hoch als die Wege der Schule achtet er die Wege des Lebens, und wir werden ſpäter ſehen, wie er nach einer lebendigen

1) Conf. V, 7. Beatus autem, qui te scit, etiam si illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est.

2) De ord. II, beſonders §. 14.

3) Ib. 45 sqq.

Erkenntniß Gottes ſtrebt, welche in thätiger Liebe ſich entwickelt und von keinem Unterricht, keiner Methode der Schule gelehrt werden kann. Das Herz iſt der Menſch [1]). Die Wiſſenſchaft, wie früher bemerkt wurde, nützt nur, wenn Liebe dabei iſt; ſonſt bläht ſie auf. Aber ſie nützt doch, obgleich nicht allein für ſich, ſondern nur unter der Bedingung, daß der Menſch ſein Herz demüthige und der Liebe öffne, dem Stolze aber verſchließe, welcher in der einſeitigen Neigung zur Wiſſenſchaft ſeine Nahrung findet. Dieſer Überzeugung iſt Auguſtinus immer getreu geblieben. Er unterſcheidet zwiſchen der Wiſſenſchaft des Zeitlichen und des Ewigen; jene können auch die böſen Geiſter gewinnen, dieſe aber nur die Guten, weil ſie mit der Liebe des Ewigen, Gottes verbunden iſt. Wir Menſchen aber müſſen durch die Erkenntniß des Zeitlichen und Sichtbaren zur Erkenntniß des Ewigen und Unſichtbaren aufſteigen [2]). Nur haben wir dabei uns zu hüten, daß wir nicht den äußern Dingen allein unſere Gedanken zuwenden, ſondern in unſer Herz ſehen und durch die Erkenntniß unſer ſelbſt, die beſſer iſt als die Erkenntniß aller äußern Dinge, unſere Schwäche einſehn und unſer Vertrauen auf Gott ſetzen [3]).

Man wird wohl allerdings bekennen müſſen, daß dieſe Weiſe, in welcher Auguſtinus die Wiſſenſchaft betrachtete, nicht von Einſeitigkeit frei iſt. Sie ſchneidet unſtreitig die Erkenntniß des Zeitlichen und Sichtbaren oder auch der äußern Welt zu ſcharf von der Erkenntniß des Ewigen und des Göttlichen ab; ſie beachtet nicht genug, daß

1) De civ. d. XX, 7, 3.
2) Ib. IX, 22; X, 14.
3) De trin. IV, 1.

die Selbſterkenntniß auf das engſte verbunden iſt mit der Erkenntniß der übrigen Dinge in der Welt, mit denen wir in aller Art zuſammenhängen. Es iſt eine allzu äußerliche Betrachtung der Wiſſenſchaft von den äußern Dingen, wenn Auguſtinus glaubt, daß ſie mit wahrer Einſicht betrieben werden könnte, wenn auch der Menſch ohne Liebe und dem Böſen gänzlich verfallen ſein ſollte. Aber wer in die wiſſenſchaftliche Unterſuchung nicht ſelbſt eingeht, der wird ſie immer nur in dieſer äußerlichen Weiſe beurtheilen können, und es iſt nicht ſowohl die Schuld des Auguſtinus, als vielmehr einer langen Reihe vorhergehender Zeiten, daß er die Naturwiſſenſchaft nur nach äußerlicher Überlieferung auffaßte. Die Vernachläſſigung, ja die Geringſchätzung derſelben ſpricht ſich daher auch ſogleich in ſeinen erſten Schriften aus. Als den Inhalt der Philoſophie bezeichnet er weſentlich nur zwei Dinge, die Erkenntniß Gottes und der Seele [1]). Zwar iſt er nicht ſo unkundig der Griechiſchen Philoſophie, daß er nicht jene alte Eintheilung ihrer Lehren kennen ſollte in Logik, Ethik und Phyſik; er wendet ſie zuweilen ſogar an [2]), und daß dieſe Eintheilung mehr umfaſſe, als die Erkenntniß Gottes und der Seele kann ihm nicht unbekannt ſein. Aber dem Gange, welchen ſie vorſchreibt, will er nicht folgen; ſeine Unterſuchungsweiſe iſt eine ganz andere, als die Unterſuchungsweiſe der alten Philoſophie. Er richtet alles auf die Erkenntniß Gottes; ſeine

1) De ord. II, 16 sq.; solil. I, 7. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Sein ganzes Gebet iſt ib. II, 1: deus semper idem, noverim me, noverim te.

2) De civ. d. VIII, 4; 10, 2; XI, 26.

Forſchung hat einen durchaus theologiſchen Charakter; wenn er dabei auch noch Selbſterkenntniß will, ſo iſt es nur deswegen, weil wir theils unſere Schwäche erkennen ſollen, theils doch nur in unſerer Seele Gott erkennen können.

Dadurch hat ſeine Forſchung außer dem theologiſchen Charakter auch noch eine vorherſchend pſychologiſche Richtung erhalten. Schon die frühern Kirchenväter hatten hierin vorgearbeitet; Auguſtinus bildete dieſe Anſicht von der Philoſophie nur noch weiter und unbedenklicher aus, und von ihm alsdann iſt ſie übergegangen auf die Philoſophie der neuern Völker und hat dieſen die vorherſchende Richtung auf die Unterſuchung des Geiſtigen gegeben, welche faſt alle ihre ausgezeichnetſten Leiſtungen charakteriſtiſch bezeichnet.

Schon die Grundlage, welche Auguſtinus ſeiner Lehre giebt, zeigt dieſe Richtung auf das deutlichſte. Wir haben geſehn, wie der Gang ſeines Lebens ihn durch den Skepticismus hindurch zur Erkenntniß der Wahrheit geführt hatte. Je länger der Zweifel ihm ein Hinderniß und eine Sorge geweſen war, um ſo gründlicher mußte er eingeſehn haben, wie nöthig es ſei ihn zu widerlegen. Der Zweifel enthält in ſich die Verzweiflung an die Wahrheit, welche wir finden ſollen, und muß daher vor allen Dingen aus dem Wege geräumt werden [1]). Denn niemand ſucht, welcher nicht finden will [2]); wer aber einſieht, daß er die Wahrheit nicht finden könne, der muß davon abſtehn ſie zu ſuchen [3]). Daher beſchäftigt ſich

1) Enchir. ad Laur. 7.
2) De vita beata 14.
3) C. Acad. I, 9.

auch schon die erste seiner uns erhaltenen Schriften mit der Bestreitung des Zweifels und zu wiederholten Malen kommt er auf diesen Punkt zurück. Er macht gegen die Academiker, welche er in jener Schrift als die Vertreter alles Zweifels bestreitet, den Satz geltend, daß niemand etwas wahrscheinlich finden könne, welcher nicht die Wahrheit kenne; denn das Wahrscheinliche sollte dem Wahren ähnlich gefunden werden [1]). Auch ist ihm eine wahre Glückseligkeit im Zweifel und ohne den Besitz der Wahrheit nicht denkbar [2]). Doch geht sein Streit gegen die Academiker hauptsächlich darauf aus den sinnlichen Wahrnehmungen und den Gedanken unseres Verstandes, welche von den sinnlichen Wahrnehmungen unabhängig sein sollen, Wahrheit zuzueignen. Er hat hiermit in der That den tiefsten wissenschaftlichen Grund seiner Überzeugung noch nicht gefunden.

Aber schon in seiner zweiten Schrift kommt er auf diesen Grund. Er stellt da an die Spitze alles seines Wissens als den Grundsatz, an welchen er nicht zweifeln könne, den Satz, daß er lebe [3]). Bald bestimmt er seinen Satz noch genauer. Er frägt sich, woher er wisse, daß er sei. Daß er einfach sei oder zusammengesetzt, daß er sich bewege, will er nicht behaupten. Aber daß er denke, das kann er nicht leugnen; daher weiß er, daß er ist [4]). Seine Zweifel an sein Leben, sein Sein, sein

1) C. Acad. II, 16; 19; cf. solil. II, 10; 29 sq.
2) C. Acad. III, 10.
3) De beata vita 7.
4) Solil. II, 1. R. Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis, anne

Denken, ſie verſchwinden alle, indem er ſich daran erinnert, daß er nicht irren, nicht zweifeln könnte, wenn er nicht dächte, nicht wäre, nicht lebte [1]). Daher iſt ihm der Schluß von ſeinem Denken auf ſein Sein über jedem Zweifel erhaben. Wer zweifelt, der denkt; wer zweifelt, der weiß, daß er nicht wiſſe [2]). Zuweilen erweitert er dieſe ſeine Schlußweiſe, wie wir ſchon ſahen, indem er nicht allein vom Denken auf das Sein ſchließt, ſondern auch auf das Leben; er bleibt aber dem Weſen derſelben immer getreu, ſelbſt wenn er in einem weiten Umfange die beſondern Arten des Lebens, deſſen er ſelbſt im Zweifel gewiß iſt, aufzuzählen anfängt; denn er beſchränkt ſich dabei auf das innere, denkende Leben und auf die Arten desſelben, welche im Zweifel ſelbſt geſetzt werden und uns unmittelbar gegenwärtig ſind. Dagegen wenn er im Zweifel ſein Sein ſetzt, will er dadurch keineswegs etwas über die Art der Seele, über ihre Natur oder Subſtanz entſcheiden haben [3]). Er hält den einfachen Grund der

multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. Der Satz des Carteſius: cogito, ergo sum, kann nicht deutlicher ausgedrückt werden. In ähnlichen Stellen werden Sein, Leben, Denken gewöhnlich vom Auguſtinus zuſammengeſtellt, daß aber auf dem Denken das Hauptgewicht liege, ſagt er de lib. arb. II, 7.

1) De lib. arb. II, 7. Utique si non esses, falli omnino non posses. De vera rel. 73; de trin. X, 14; de civ. d. XII, 26.

2) De trin. X, 14. Si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire. Vergl. damit die Definition des Irrthums enchir. ad Laur. 5. Est — consequens, ut — erret, — — quisquis se existimat scire, quod nescit.

3) De trin. X, 14. Utrum enim aëris sit vis vivendi, — — an ignis etc. — — dubitaverunt homines. — — Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et

unmittelbaren Gewißheit in uns ſelbſt feſt, welchen er dabei unter gewiſſe Arten der Vorſtellung oder des Begriffs bringt; alles andere, was gewußt werden mag, iſt einer ſpätern Überlegung überlaſſen.

Auch iſt ſich Auguſtinus vollkommen des Inhalts dieſes ſeines oberſten Grundſatzes bewußt. Er weiß es, daß er damit nur in ſich ſelbſt eingeht und in ſeinem Selbſtbewußtſein die Wahrheit findet, welche ihn nicht täuſchen kann [1]). Er will nichts weiter, als ſich über ſich ſelbſt beſinnen; aber in dieſer Selbſtbeſinnung findet er etwas Wahres, was er nicht bezweifeln kann und was nur dadurch wahr ſein kann, daß es Wahrheit hat, weswegen denn auch nicht bezweifelt werden darf, daß es Wahrheit gebe [2]). So entwickelt ſich an der Erkenntniß einer Wahrheit auch zugleich der Begriff der Wahrheit. Die Academiker ſehen nur auf die Wahrheit der äußern, ſinnlich wahrgenommenen Dinge und darüber gerathen ſie in Zweifel. Denn im Äußern iſt die Wahrheit nicht zu finden. Man muß ihnen zugeſtehn, daß die Vorſtellungen, welche wir von den äußern Dingen haben, uns täuſchen

judicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere.

1) De vera rel. 72. Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.

2) Ib. 73. Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare.

können; dagegen die Wahrheit deſſen, was der Geiſt in ſich erkennt, haben ſie nicht angreifen können; das iſt frei von jeder täuſchenden Vorſtellung, was wir in uns finden, daß wir ſind und dieſes unſer Sein wiſſen und lieben [1]). Darüber können wir von keiner Wahrſcheinlichkeit getäuſcht werden, wie dies bei den Eindrücken der äußern Sinne ſtattfinden mag; mit der innerſten Gewißheit wiſſen wir, daß wir leben; und hierauf muß man ſich gegen die Academiker ſtützen; man muß nicht gegen ſie behaupten, daß man wache und nicht träume, daß man nicht wahnſinnig ſei, ſondern nur, daß man lebe. Dies kann niemand beſtreiten und dieſer Grundſatz iſt auch keinesweges unfruchtbar. Vielmehr unendliche Wahrheiten ſind in ihm enthalten, der ganze Reichthum nemlich des innern Lebens, ſeines Wiſſens, ſeines Wollens. Er will damit auch die Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniß des Äußern und der Überlieferung ſich nicht abſchneiden, aber dieſe hat keine unmittelbare Gewißheit, wie die über jeden Zweifel erhabene Wahrheit des innern Lebens [2]).

Um ſich nun den Übergang zur Erkenntniß des Äußern zu bahnen, bemerkt Auguſtinus ferner gegen die Academiker, daß ihre Beweiſe zwar dahin gingen, es könnte etwas anders ſein, als es ſchiene, daß ſie aber doch zugeben müßten, daß etwas ſcheine [3]). Auf dem Vorhandenſein eines ſolchen Scheinens beruht die Vorausſetzung des

1) De civ. d. XII, 26.

2) De trin. XV, 21.

3) C. Acad. III, 24. Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri; — — sed posse aliud esse, ac videtur, vehementer persuadere incubuistis.

Irrthums, gegen welchen der Zweifel ſtreitet, und mithin der Zweifel ſelbſt; denn der Irrthum beſteht nur darin, daß man unbedachtſam dem ſeine Zuſtimmung giebt, was uns ſcheint. Daß etwas falſch geſehn werde, kann wohl behauptet werden, daß aber nichts geſehn werde, läßt ſich nicht behaupten [1]). So ſteht alſo die Wahrheit der Erſcheinung vollkommen ſicher und zwar nicht allein im Allgemeinen, ſondern auch im Einzelnen, indem nicht allein anerkannt werden muß, daß etwas erſcheine, ſondern auch daß die beſtimmte Erſcheinung vorhanden ſei, welche ſo eben empfunden wird. Was die Augen ſehen, das ſehen ſie wirklich. Der Irrthum entſteht erſt, wenn wir zu dem Geſehenen etwas anderes hinzudenken und dieſer Verbindung des Geſehenen und des Gedachten unſere Zuſtimmung geben. Die Zuſtimmung geben aber die Sinne nicht; daher täuſchen ſie auch nicht, ſondern verkünden nur die Empfindung, welche ſo eben ſtattfindet. Wir werden alſo nicht durch die Sinne getäuſcht, ſondern täuſchen uns ſelbſt durch unſer Urtheil [2]). Sehr richtig ſetzt Auguſtinus hinzu, daß wir hierdurch auch vollkommen ſicher geſtellt werden über das Daſein und die Wahrheit der Welt; denn es würde uns frei ſtehen dieſe Mannigfaltigkeit der

1) L. l.

2) C. Acad. III, 26. Quidquid autem possunt videre oculi, verum vident. — — Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. De vera rel. 62. Sed ne ipsi quidem oculi fallunt; non enim renuntiare possunt animo, nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant, ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro. Tolle igitur vanitantes et nulla erit vanitas.

Erſcheinungen, welche in uns wechſelnd vorkommen und vollkommene Gewißheit haben, die Welt zu nennen [1]). Dieſer Zuſatz zeigt deutlich, daß er hierdurch die Wahrheit der Außenwelt nicht bewieſen haben will, ſondern nur die Wahrheit einer ſinnlichen Welt der Erſcheinungen [2]), welche von dem unveränderlichen Weſen Gottes unterſchieden werden muß [3]).

Aber bei dieſer Gewißheit der Erſcheinungen will Auguſtinus natürlich nicht ſtehen bleiben. Schon was oben über die Gewißheit unſeres innern Seins und Lebens geſagt iſt, wiewohl es urſprünglich nur der geiſtigen Erſcheinungen ſich verſichert, weiſt doch auf eine Beurtheilung der Erſcheinungen nach dem allgemeinen Maßſtabe des Wiſſens oder der Wahrheit hin. Er ſucht eine höhere Wahrheit als die ſinnliche; aber es iſt merkwürdig, wie er dabei dem, was als geiſtige Erſcheinung aufgefaßt wird, eine höhere Bedeutung beilegt, als dem, was uns der körperliche Sinn zu erkennen giebt. Wenigſtens ſind gegen dieſes die Bemerkungen ausſchließlich gerichtet, welche im Sinnlichen keine reine Wahrheit erkennen wollen. Wie Platon findet er in ihm nur ein beſtändig Veränderliches, welches wir gar nicht faſſen, durch keine Wiſſenſchaft begreifen können. Wie Platon

1) C. Acad. III, 24 sq.

2) Auguſtin gebraucht in ſeinen frühern Schriften allerdings das Wort sensus, wie er ſelbſt bemerkt, für sensus corporis mortalis. Retr. I, 3, 2; 4, 2. Später wird er darin genauer. Aber auch früher ſchon erklärt er, daß nicht der Körper, ſondern die Seele empfinde. De ord. II, 6. In dieſer Bedeutung iſt hier auch der Begriff der ſinnlichen Welt zu nehmen.

3) Retr. I, 11, 4.

meint er, daß alles dies Sinnliche nur in das Gebiet der Meinung gehöre [1]). Auch die Gründe der Academiker läßt er sich in dieser Beziehung gefallen, welche zeigen sollen, daß alles Sinnliche, welches durch den Körper erkannt werde, einen Schein des Falschen an sich trage, welcher uns verhindere es vom Wahren mit Sicherheit zu unterscheiden. Daher dürften wir in den Sinnen das Urtheil über die Wahrheit nicht suchen [2]). Etwas anderes ist es sinnlich empfinden, etwas anderes wissen; da wir nun durch die Sinne nichts anderes als sinnlich empfinden, so müssen wir das Wissen aus einer andern Quelle entnehmen, nemlich aus unserm Verstande [3]). Diesen Sätzen, so weit sie dem körperlichen Sinne sich abgeneigt zeigen, schließt sich alsdann auch die Misachtung des Körperlichen an, welches durch jenen aufgefaßt wird. Zwar nicht gänzlich soll es verworfen werden; aber daß es nicht die Wahrheit selbst sei, sondern nur ein Bild der Wahrheit, wird daraus geschlossen, daß es dem Untergange unterworfen sei, während die Wahrheit für ewig und unsterblich gehalten werden müsse [4]). Ganz anders

1) C. Acad. III, 26.

2) De div. qu. 83. qu. 9. Omne, quod corporeus sensus attingit, quo et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur. — — Comprehendi autem non potest, quod sine intermissione mutatur. Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis. Nur muß von diesen Sätzen der wiedererstandene, geistige Körper ausgenommen werden. Retr. I, 26 ad fin.

3) De ord. II, 5. Aliud enim est sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi.

4) Solil. II, 32.

wird dagegen die Seele geschätzt; in ihr ist Wahrheit, das Wissen nemlich, welcher Art es auch sein möge; daher muß sie in irgend einer Weise auch am Unsterblichen Theil haben [1]).

Doch diese Sätze weisen sich nur darauf hin, daß Augustinus eine höhere Wahrheit suchte, als die unmittelbar gewisse Wahrheit der Erscheinungen. Wie er sie zu finden hoffe, darüber geben sie nur die Andeutung, daß wir durch den Verstand ihr nachspüren sollen. Die Gewißheit der Verstandeserkenntnisse ist aber durch die frühern Sätze keineswegs festgestellt. Um sie nachzuweisen, bemerkt Augustinus, daß es viele Punkte der Wissenschaft gebe, welche von der sinnlichen Auffassung der Erscheinungen unabhängig sind. Hierzu rechnet er die Vorschriften der Sittenlehre, welche sich um den sinnlichen Schein nicht kümmern, weil sie über die Natur des Vorhandenen nichts aussagen wollen, sondern nur darüber, ob es gefällt oder misfällt. Gegen solche Sätze, meint nun Augustinus, lasse sich kein Zweifel erheben, wenn man sich nur darauf beschränke auszusagen, daß uns das gefalle, was uns gefalle, und misfalle, was uns misfalle. Man sieht jedoch, daß auch dies wieder nur auf Aussagen über Thatsachen hinausläuft. Nur die Bemerkung erhebt sich über die thatsächliche Wahrheit, daß doch der Weise wissen müsse, worin die Weisheit bestehe [2]). Entschiedener dringt Augustinus darauf, daß wir in den dialektischen Untersuchungen eine Wahrheit anerkennen müßten, welche von

1) Solil. II, 33.

2) C. Acad. III, 27 sq.

dem Thatſächlichen unabhängig ſei. Niemand kann daran zweifeln, daß wenn der Vorderſatz eines hypothetiſchen Satzes angenommen iſt, daraus auch die Annahme des Nachſatzes folge, daß im disjunctiven Satze die Verneinung aller übrigen Glieder der Eintheilung die Bejahung des einen Gliedes in ſich ſchließe. Solche Sätze hängen vom Zeugniſſe der Sinne nicht ab; ſie beruhn auf unerſchütterlichen Grundſätzen der Dialektik und ſind in ſich wahr. Ihnen vertrauend zweifelt er nun auch weiter nicht allen übrigen Sätzen der Dialektik eine nothwendige Wahrheit zuzuſchreiben [1]). Auguſtinus verhehlt ſich nicht, daß dieſe Wahrheiten der Dialektik von einer eigenen Art ſind und mit der Wahrheit der gegenſtändlichen Welt unmittelbar wenigſtens nichts zu thun haben. Die Dialektik lehrt uns zu lehren und zu lernen; ſie weiß zu wiſſen. Aber eben darin bewährt ſich die Vernunft und offenbart, was ſie iſt, will und vermag [2]). Der, welcher die Wahrheit ſucht, welcher der Weisheit folgen will, kann nicht leugnen, daß die Wahrheit ſei, daß der Weisheit Folge geleiſtet werden ſolle. Indem er ſie ſucht, erkennt er an, daß der Begriff der Weisheit ſeinem Geiſte inwohne mit allen den beſondern Wahrheiten, welche in ihrem Begriffe liegen und dieſelbe Gewißheit bei ſich tragen, welche dieſem Begriffe beiwohnt. Wer die Wahrheit liebt, muß

1) Ib. 21 sq.; 29. Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam (sc. dialecticam) didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera.

2) De ord. II, 38. Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire.

die Wahrheit kennen, denn völlig Unbekanntes kann man nicht lieben; wer wissen will, muß wissen, daß das Wissen sei. Selbst der, welcher behauptet, er wisse nicht, und dies mit Wahrheit sagt und weiß, daß er Wahres behauptet, weiß auch, was Wissen ist, indem er sich selbst als Nicht-Wissenden anerkennt. Denn er würde nicht sagen können, daß ihm das Wissen fehle, wenn er nicht wüßte, was das Wissen wäre [1]).

Hiermit ist nun Augustinus in der That auf die letzten Gründe seiner Überzeugung gekommen, welche über das Bewußtsein der Erscheinungen sich erhebt. Sie ist gegründet auf der Liebe zur Wahrheit, auf den uns wesentlich beiwohnenden Begriffen der Wahrheit und des Wissens. Selbst dem Zweifelnden, meint er, dem Nicht-Wissenden könne der Begriff des Wissens nicht unbekannt sein, weil er das Wissen sonst nicht in sich vermissen würde. Er selbst findet das Streben nach der Wahrheit und die Liebe zu ihr in sich; in dieser seiner innern Erfahrung ist sie ihm am gewissesten; aber er ist auch über-

1) C. Acad. III, 30 sqq.; de lib. arb. II, 40. Novit ergo insipiens sapientiam. Non enim — — certus esset velle se esse sapientem idque oportere, nisi notio sapientiae menti ejus inhaereret, sicut earum rerum, de quibus singillatim interrogatus respondisti, quae ad ipsam sapientiam pertinent. De trin. X, 1—3. Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat. Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere neque nescire. Non solum enim, qui dicit, scio, et verum dicit, necesse est, ut, quid sit scire, sciat, sed etiam, qui dicit nescio, idque fidenter et verum dicit et scit verum se dicere, scit utique, quid sit scire, quia et discernit ab scientè nescientem, cum veraciter se intuens dicit, nescio, et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret?

zeugt, daß ſie allen Menſchen beiwohne. Andern mag wohl jemand die Wahrheit misgönnen; aber für ſich ſelbſt will ſie jeder. Das ſelige Leben, welches alle haben möchten, iſt die Luſt an der Wahrheit. Sie müſſen eine Kunde von ihr haben; weil alle nach ihr ſtreben [1]). Auguſtinus, bemerken wir wohl ſchon hieran, knüpft an dieſes Streben der Menſchen nach der Wahrheit die weiteſten Ausſichten ſeines Geiſtes.

Jedoch ehe wir dieſe weiter verfolgen, haben wir unſern Blick feſtzuhalten auf die Erkenntniſſe, welche nach Auguſtin's Lehre nicht von den Sinnen, ſondern vom Verſtande gewonnen werden. Eben weil ſie von der Affection des Sinnes unabhängig ſind, haben wir ſie als allgemeine oder ewige Wahrheiten anzuerkennen. Der Begriff des Wiſſens wohnt uns immer bei, mögen wir wiſſen oder nicht wiſſen. Die Regeln der Dialektik haben eine unveränderliche Wahrheit. Wir erinnern uns hierbei, daß Auguſtinus zur Beſiegung ſeiner Zweifel Hülfe von der Platoniſchen Lehre empfangen hatte. Daher ſchloß er ſich auch anfangs gänzlich der Form an, in welcher Platon die Erkennbarkeit der allgemeinen Wahrheiten vertheidigt hatte. Die Wiedererinnerung an die Ideen iſt ihm gewiß; er nennt dieſe Platoniſche Lehre die edelſte Erfindung [2]).

1) Conf. X, 33. Beata quippe vita est gaudium de veritate. — — Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli neminem. — — Amant autem et ipsam (sc. veritatem), quia falli nolunt. — — Nec amarent, nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum.

2) Solil. II, 34 sq.; de quant. an. 34; de magistro 45 sqq.; ep. 7, 2. Socraticum illud nobilissimum inventum. Sokratiſch, weil es Sokrates im Menon vorträgt.

Je freier er ſich jedoch ſpäter von dem Einfluſſe Platoniſcher Lehren machte, um ſo weniger war er auch geneigt dieſer Meinung beizuſtimmen. Was er nun gegen ſie anführte, iſt nicht von großem Gewicht. Er meint, wenn unſere Erkenntniſſe aus einem frühern Leben ſtammten, ſo würden nicht alle an die allgemeinen Wahrheiten ſich erinnern können, ſondern nur die, welche ſie in einem frühern Leben erlernt hätten; er frägt, wie es denn geſchehe, daß wir nur der allgemeinen Begriffe uns wiedererinnerten, wenn wir darauf aufmerkſam gemacht würden, nicht aber auch ſinnlicher Dinge, die wir in einem frühern Leben erfahren haben würden [1]). Aber offenbar beruht auch auf dieſen Gründen ſein Widerſpruch gegen die Platoniſche Lehre nicht; ſondern ihn bewegt dabei hauptſächlich die Lehre der chriſtlichen Kirche, welche der Seelenwanderung nicht günſtig iſt, und darüber darf man ihn wohl nicht tadeln, daß er deswegen eine bloße Hypotheſe aufgab, um ſo weniger als er einen andern und beſſern Weg ſah das zu erklären, zu deſſen Gunſten jene Hypotheſe aufgeſtellt worden war, das Vorkommen allgemeiner Wahrheiten in unſerer Seele. Er zieht nemlich jetzt die Anſicht vor, daß die Seele als ein überſinnliches, vernünftiges oder intellectuelles Weſen auf eine natürliche Weiſe mit dem Überſinnlichen, ja mit dem Unveränderlichen, dem allgemeinen Grunde des Sinnlichen, verbunden ſei und daher die Fähigkeit beſitze, wenn ſie dieſen Dingen ſich zuwende, das Wahre derſelben zu erkennen. Nur auf ihre eigene Natur alſo und auf die mit ihr ver-

1) De trin. XII, 24; retr. I, 8, 2.

bundene Welt hat sie zu sehen, um das Ewige zu finden; ihr wohnt ein Licht der ewigen Vernunft bei [1]). Die Vernunft ist ewig und alles, was sie aussagt, hat daher auch eine ewige Wahrheit und wird bestehen und wahr bleiben, wenn auch die ganze Welt untergehn sollte; auch uns wohnt nun von dieser Vernunft etwas bei, wenn auch in einer vergänglichen Weise, in einer sterblichen Gestalt; was sollen wir uns darüber wundern, daß wir eine ewige Wahrheit zu erkennen vermögen? Die Vernunft, die ewige Wahrheit, ist unsere Lehrmeisterin [2]). Sie ist uns innerlich gegenwärtig und offenbart uns alles, soweit wir es fassen können, nach dem Maße des Guten, welches wir uns angeeignet haben, während dagegen der böse Wille auch als eine Verblendung unseres Geistes und mithin als ein Hinderniß unseres Erkennens angesehn werden muß. Die äußern Sinne können diese ewige Wahrheit nicht erkennen, weil sie nur Vergängliches verkünden, obwohl sie im Stande sind an das Ewige uns zu erinnern [3]). Man wird nicht unbemerkt lassen, daß

1) Retr. I, 4, 4. Praesens est eis — — lumen rationis aeternae. Ib. 8, 2. Fieri enim potest, — — ut hoc ideo possit (sc. anima), quia natura intelligibilis est et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. De trin. XII, 24. Mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruus est creatus. De gen. ad lit. XII, 59.

2) De ord. II, 50; de magistro 46.

3) De magistro 38.

dieſe Anſichten des Auguſtinus doch von ſeiner frühern Lehrweiſe nur in einem unweſentlichen Punkte abweichen, indem ſie nur die Hypotheſe von einem frühern Leben der Seele und ihrer Wiedererinnerung beſeitigen. Daher ſtehen ſie auch ſchon in ſeinen erſten Schriften neben jenen Hypotheſen. Wenn es aber jemanden in der Darſtellung dieſer Lehre ſtören ſollte, daß von einem Schauen der überſinnlichen und allgemeinen Wahrheiten die Rede iſt, wobei an die Verwandtſchaft der Auguſtiniſchen Lehre mit dem Neu-Platonismus gedacht werden könnte, ſo müſſen wir ihn darauf aufmerkſam machen, daß dabei doch auch eine Bewegung der vernünftigen Seele geſetzt wird, in welcher das Schauen oder Erkennen ſich vollziehen ſoll, und daß Auguſtinus dieſe Bewegung der Vernunft ganz in der Weiſe des verſtändigen Denkens beſchreibt, als ein Unterſcheiden und Verbinden der Begriffe, welche von uns erkannt werden [1]).

So erhebt ſich Auguſtinus über die Erkenntniß der Erſcheinungen. Seine Überzeugung von allen den ewigen Wahrheiten, welche er ſetzt, beruht auf derſelben Grundlage, welche ihm die Überzeugung von der Wahrheit und dem Wiſſen überhaupt gewährt. In dieſen beiden Begriffen findet er eine Regel, nach welcher wir alle unſere Gedanken meſſen; wir können an dieſe Regel nicht zweifeln; ſelbſt im Nichtwiſſen wohnt der Begriff des Wiſſens uns bei und verſchafft ſich Anerkennung. Ebenſo iſt es mit allen den beſondern Begriffen, welche wir im Lichte

1) De ord. II, 30. Ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et connectendi potens.

der ewigen Wahrheit erblicken und welche die Vernunft uns lehrt. Es ist ein unwiderstehlicher Zug der Seele alle diese Begriffe anzuerkennen. Darauf beruht der Beweis für die Wahrheit derselben. Überall sucht der Geist Einheit, wo die Menge sie nicht finden läßt, da fühlt er seine Qual; diese Einheit muß Wahrheit haben; wir müssen sie nach der Natur unseres Geistes anerkennen [1]). Nicht anders ist es mit der Zahl, welche auf Einheit beruht, und mit allen unveränderlichen Wahrheiten. Wir können sie nicht durch die Sinne erkennen, welche immer nur Theilbares und Veränderliches erblicken. In dem Verstande muß der Grund unserer Erkenntniß derselben liegen [2]). Überhaupt unterscheiden sich die Erkenntnisse der Sinne und des Verstandes dadurch, daß jene nur für Einzelnes gelten, diese allgemeine Bedeutung haben. Augustinus bemerkt, daß unter unsern Erkenntnissen einiges gleichsam Privateigenthum sei, weil es nur von Einzelnen aufgefaßt und genossen werde, anderes dagegen als Gemeingut betrachtet werden müsse, weil es von Allen in gleicher Weise erkannt werden könne [3]). Zu diesem gehören die Erkenntnisse der Vernunft, und die ganze Wissenschaft, aus allgemeingültigen Begriffen gebildet, muß als ein Gemeingut betrachtet werden, an welchem Alle in gleicher Weise Theil haben können [4]). Daher

1) De ord. I, 3. Eum (sc. animum) natura sua cogit unum quaerere.

2) De lib. arb. II, 20 sqq.

3) Ib. 19. Proprium et quasi privatum, commune et quasi publicum.

4) Ib. 24 sqq.

findet Auguſtin es auch nothwendig anzuerkennen, daß wir nur in einem allgemeinen Lichte der Vernunft die allgemeinen Wahrheiten erblicken können [1]. Wenn wir ſinnliche Dinge mit einander vergleichen und beurtheilen, das eine dem andern vorziehend nach vernünftigen Gründen, ſo geſchieht dies nach dem Urtheile einer Wahrheit, welche über das Sinnliche ſich erhebt und nach unverbrüchlichen Regeln ihres eigenen Rechts in ſich ſelbſt ſicher iſt. Etwas anderes iſt es, wenn der Menſch ſeine eigene Erfahrung, ſeinen Gedanken, ſeinen Willen ausſpricht, etwas anderes, wenn er ſeinen menſchlichen Geiſt nach allgemeinen Regeln beſtimmt, ausdrückend, nicht was er ſei, ſondern was er nach ewigen Geſetzen ſein ſollte. Im erſten Fall mag man ihm beiſtimmen und glauben, was er ausſagt, aber man erkennt es nicht ſelbſt; in dem andern Fall dagegen kann man dasſelbe erblicken, was jeder Andere, in derſelben Wahrheit, welche Allen gegenwärtig iſt. Jenes, was jeder in ſich ſelbſt findet und geſchichtlich mittheilt, iſt ein Zeitliches und Veränderliches, dieſes beſteht in unveränderlicher Ewigkeit. Nicht etwa durch eine Vergleichung vieler Geiſter erkennt man dieſes, ſondern nur durch Anſchauung der unverbrüchlichen Wahrheit [2].

---

1) lb. 33. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter.

2) De trin. IX, 9 sqq. Aliter unus quisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens, aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit.

Wir ſehen, daß Auguſtinus die Wahrheit der allgemeinen Begriffe ungefähr wie Platon feſthält. Unter verſchiedenen Namen, meint er, wären die Platoniſchen Ideen immer anerkannt worden; denn Platon wäre nicht der erſte Weiſe geweſen und ohne das Denken dieſer Ideen könnte niemand weiſe ſein [1]).

Überblicken wir nun, was Auguſtinus nach dieſen ſeinen Grundſätzen für unzweifelhaft gewiß hält, ſo theilt ſich uns daſſelbe in zwei Claſſen. Ohne allen Zweifel iſt ihm die ſinnliche Erſcheinung gewiß, die Erſcheinung der Welt, wie er ſich ausdrückt, d. h. einer veränderlichen Mannigfaltigkeit kommender und gehender Vorſtellungen, von welchen, daß ſie wenigſtens in uns vorkommen, nicht geleugnet werden kann. Ohne allen Zweifel iſt ihm aber auch gewiß die Idee der Wahrheit oder des Wiſſens, weil ſie ſelbſt im Zweifel anerkannt werden muß. Dieſe Wahrheit iſt ihm ewig, unveränderlich, immer dieſelbe. Das Wiſſen bleibt Wiſſen, die Wahrheit Wahrheit, wenn auch die Welt verginge [2]). Die Wahrheit kann nicht vergehn, eben ſo wenig wie das Sein und das Weſen, weil es kein Gegentheil dieſer Dinge giebt, in welches ſie untergehn könnten [3]). Die Wahrheit iſt die Regel,

— — Unde manifestum est aliud unum quemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat, aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere.

1) De div. qu. 83. qu. 46, 1. Siquidem tanta in eis (sc. ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

2) Solil. II, 2. Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat.

3) De immort. an. 19.

nach welcher alle zeitlich dahinschwindende Vorstellungen von uns beurtheilt werden. Um dies sich recht anschaulich zu machen, zerlegt er diese Wahrheit in einzelne Wahrheiten, in einzelne Begriffe. Die Wahrheit der Einheit, der Zahl, dessen, was im Begriffe des Menschen liegt, bleibt immer dieselbe. Zwei mal zwei wird immer gleich vier bleiben, weil eben diese Wahrheit in der ewigen Wahrheit liegt. Ist es nun zu verwundern, daß Augustinus diese ewige Wahrheit der veränderlichen Welt nicht zurechnet? Von dem Daseín dieser Welt ist sie ganz unabhängig. Eben so wie Augustinus die vergänglichen Erscheinungen des Sinnlichen in Eins zusammenfaßt und sie insgesammt die Welt nennt, eben so faßt er auch alle ewige Wahrheiten zu einer Einheit zusammen, welche er Gott nennt. Sucht doch die Seele überall Einheit. Sie muß auch eine höchste Einheit annehmen, durch welche alles eins ist, was eins ist; diese ist auch die Wahrheit, durch welche alles wahr ist oder seine Wahrheit hat, also das Princip aller Dinge [1]). Gott ist die Wahrheit; wenn wir sie erkennen wollen, müssen wir uns von den trügerischen Erscheinungen des Sinnlichen und der Welt abwenden zu dem untrüglichen Kennzeichen, in welchem das Urtheil der Wahrheit liegt, zu der Wahrheit, welche durch den Verstand und den innern Geist erkannt wird, welche immer dieselbe bleibt und in keinem trügerischen Bilde erblickt wird [2]). Das ist die beständige Redeweise

1) De vera rel. 66.

2) De div. qu. 83. qu. 9. Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt; et nihil percipi potest, nisi quod a falso discernitur, non judicium veritatis con-

des Auguſtinus. Schon in ſeinen frühern Schriften, in welchen er die Vernunft mehr zu rühmen pflegte, als er ſpäter billigen mochte, verhehlt er es doch keineswegs, daß Gott es iſt, welcher uns erleuchtet, die Sonne, welche unſerm innern Lichte ihre Stralen zuſendet [1]), das Licht, in welchem wir die ewigen Wahrheiten ſehen. Er iſt der Verſtand, in welchem alles iſt, oder vielmehr welcher alles iſt, und überdies der Grund aller Dinge [2]), die ewige Vernunft, welche uns unterweiſt, die allein feſtſtehende Wahrheit [3]).

Wir fragen uns natürlich, wie es komme, daß Auguſtinus, welcher mit ſo tief greifenden Zweifeln begonnen hatte, ſo plötzlich eine Überzeugung faßt, welche weit von den Grundlagen ſeiner Unterſuchung abzuliegen ſcheint. Sollte nicht ſein religiöſer Glaube viel mehr dieſe Überzeugung herbeigeführt haben, als das Gewicht ſeiner Gründe? Doch Auguſtinus hält es keineswegs für nöthig bei dieſen Dingen auf ſeinen chriſtlichen Glauben ſich zu berufen. Wenn er zeigen will, daß Gott ſei oder

---

stitutum in sensibus. Quam ob rem salubberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et ejusdemmodi est, quae non habet imaginem falsi, a quo discerni non possit, tota alacritate converti.

1) De beata vita 35. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit.

2) De ord. II, 26. Intellectus, in quo universa sunt, aut ipse potius universa — — et praeter universa universorum quoque principium.

3) De magistro 38; 45; conf. XI, 10. Aeterna ratio. — — Quis porro nos docet, nisi stabilis veritas? De trin. VIII, 38. Ipsius veritatis essentia.

die Wahrheit ſei und daß wir allein in Gott alles erkennen, iſt ſeine Beweisführung rein philoſophiſch. Er geht davon aus, daß jeder wiſſenſchaftlich Denkende die Wahrheit ſuche, und daher auch vorausſetze, daß ſie gefunden werden könne [1]), daß ſie mithin ſei. Dies können wir als den Grund aller ſeiner Überzeugungen anſehn. Wir haben aber auch ſchon ſeine Gründe dafür vernommen, daß die Wahrheit nicht in den Erſcheinungen zu finden ſei. Denn ſie ſollen nach der Wahrheit beurtheilt werden. Mit einer ſo ſchwankenden Wahrheit, wie die Wahrheit der Erſcheinungen ſein würde, kann er ſich nicht zufrieden geben. Der Begriff der Wahrheit iſt ein unwandelbarer und ſetzt daher auch Unwandelbares. Nun faßt Auguſtinus aber alles, was der Erſcheinung angehört, in den Begriff der Welt zuſammen, wie wir ſchon bemerkt haben, und ſetzt dieſem den Begriff Gottes entgegen. Man ſieht, daß nach dieſer Zuſammenſtellung der Begriffe ihm nichts anderes übrig bleibt, als die Wahrheit allein in Gott zu ſuchen, daß aber auch dieſe ſeine Anſicht von der Welt, daß ſie allein in der ſinnlichen Erſcheinung beſtehe [2]), der Rechtfertigung bedarf. Wir werden in eine Unterſuchung über das eingehen müſſen, was Auguſtinus zur Welt rechnet, um zu ſehen, wie weit er ſeine Gedanken hierüber entwickelt hat.

---

1) C. Acad. I, 9; de beata vita 14. Nemo quaerit, qui invenire non vult.

2) Retr. I, 3, 2. Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit; — — mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum.

Wir müſſen uns zuvörderſt daran erinnern, daß Auguſtinus in der Begründung ſeiner Überzeugungen von der Welt überhaupt von den innern Erſcheinungen ausging. Die Gewißheit ſeiner eigenen Seele ſteht ihm vor allen Dingen feſt. Man ſollte nun vom Standpunkte der neuern Philoſophie ausgehend erwarten, daß er ſich bemühen werde auch über das Vorhandenſein der Außenwelt, welches er behaupten will, uns Gewißheit zu verſchaffen, von denſelben Grundſätzen getragen, welche ihn bisher geleitet hatten. Aber ſo weit iſt er noch keineswegs in die Bahn der pſychologiſchen Begründung der Philoſophie vorgeſchritten, daß er dies für nöthig hielte. Er hat eben nur die Grundlage derſelben gelegt; ſonſt hängt er noch der Denkweiſe der alten Philoſophie an, welche, ſobald ſie die Wahrhaftigkeit der ſinnlichen Wahrnehmung gerettet hat, damit auch alle Zweifel an das Daſein der Außenwelt niedergeſchlagen zu haben glaubt. Daher theilt er denn auch ſogleich die ſinnliche Wahrnehmung zwiſchen dem äußern oder körperlichen und dem innern Sinn und ſetzt als den Gegenſtand des einen den Körper, als Gegenſtand des andern aber die Seele [1]). Es ſcheint ihm keinem Zweifel unterworfen zu ſein, daß wir durch unſern Körper die äußern, körperlichen Gegenſtände außer uns erkennen, indem dieſer Körper mit ſeinen Sinnenwerkzeugen ſich mitten unter den übrigen Körpern befindet und von ihnen afficirt wird. Dieſes Leiden des Körpers bleibt alsdann der Seele nicht verborgen [2]).

1) De lib. arb. II, 8 sqq.; retr. I, 4, 2.

2) De gen. ad lit. XII, 25; de quant. an. 41.

Daß jedoch Auguſtinus von der Gewißheit der innern Erſcheinungen ausging, übt unſtreitig einen mächtigen Einfluß auf ſeine Art aus den Gegenſatz zwiſchen Körper und Seele zu behandeln. Es iſt wahr, ſtatt das Daſein der Körperwelt zu beweiſen, ſucht er darzuthun, daß die Seele kein Körper; aber die Weiſe, wie er dieſen Beweis nicht ſehr gründlich ausführt, vielmehr ſeine Gegner dabei mit einer gewiſſen Geringſchätzung behandelt, zeigt deutlich, daß er ein Bewußtſein von der Überlegenheit hat, welche ihm in dieſer Lehre ſein Standpunkt giebt. Der Unterſchied zwiſchen Körper und Seele beruht ihm weſentlich darauf, daß jener geſehen und durch die Sinne wahrgenommen wird, die Seele dagegen das Subject iſt, welches ſieht, ſinnlich wahrnimmt, vorſtellt und denkt [1]). Doch faßt er den Begriff des Körpers auch noch in anderer Weiſe auf, welche ſein Daſein im Raume mit ſeiner Theilbarkeit verbindet. Seine Ausdehnung im Raume iſt von der Art, daß jeder ſeiner Theile im Raume kleiner iſt als das Ganze [2]). Hieran ſchließt ſich nun die bekannte Beweisart an, daß die Seele, als einfach und untheilbar, als eine wahre Einheit, kein Körper ſein könne. Aber Auguſtinus ſchwächt die Kraft dieſes Beweiſes, indem er zugeſteht, daß die Seele zwar einfacher ſei als der Körper und mit dieſem verglichen, alſo beziehungsweiſe einfach, aber doch nicht einfach ſchlechthin, weil ſie veränderlich ſei und nichts wahrhaft Einfaches verändert

1) De civ. d. VIII, 5.

2) De trin. X, 9. Cujus in loci spatio pars toto minor est. Ep. 166, 4.

werden könne [1]). Ein anderer Grund für die Unkörperlichkeit der Seele wird daraus entnommen, daß sie Unkörperliches, wie den Punkt, wie die Linie erkenne [2]). Aber auch diese Art zu schließen muß uns bedenklich erscheinen, wenn wir sehen, daß Augustinus auch aus der unendlichen Fassungskraft der Seele darauf schließt, daß sie unendlich und mithin kein Körper sei [3]), während er doch auch von der andern Seite bemerkt, der Verstand müsse als begrenzt angesehn werden, weil er sich selbst fasse [4]). Noch mehrere, nicht aber stärkere Beweise werden von Augustinus vorgebracht für dieselbe Sache [5]). Wir können sie höchstens als Hülfsbeweise ansehn. Der Beweis aber, welcher mit den Grundlagen seiner Philosophie am nächsten zusammenhängt, hat ihm natürlich auch das größeste Gewicht. Er geht davon aus, daß wir durch die innern Erscheinungen des Lebens, des Denkens, des Zweifelns vollkommen gewiß sind des Daseins unserer Seele; diese sehen wir als das Subject der Thätigkeiten an, welche wir in uns wahrnehmen. Dies können auch die nicht leugnen, welche die Seele für körperlich, für Luft, Feuer oder irgend eine andere Substanz halten. Aber sie betrachten das Subject unserer Erscheinungen nur wieder als eine Erscheinung eines andern entferntern Subjects. Dies erscheint dem Augustinus als das Widersinnige ihrer Vorstellungsweise, daß sie das Subject der

1) De quant. an. 2; de trin. VI, 8.
2) De quant. an. 22.
3) Ib. 9.
4) De div. qu. 83. qu. 15.
5) Ep. 166, 4.

Erſcheinung zur Erſcheinung des Subjects machen [1]). Er giebt ihnen zu bedenken, daß es nur eine Vorſtellung ihrer Einbildungskraft ſei, eine bloße Hypotheſe, wenn ſie irgend eine körperliche Erſcheinung als Subject der Seele betrachten. Durch ſo etwas dürften wir uns unſer Wiſſen von uns ſelbſt nicht ungewiß machen laſſen. Wenn wir von uns ſelbſt wüßten, ſo müßten wir auch von unſerer Subſtanz wiſſen; denn nur das werde gewußt, deſſen Subſtanz gewußt werde. Mithin könnte die Subſtanz der Seele auch nicht ein Körper ſein; weil ſie ſonſt unmittelbar als einen Körper ſich erkannt haben würde. Wenn ſie körperlich wäre, ſo müßte ſie es wiſſen, da ihr nichts gegenwärtiger iſt, als ſie ſelbſt, und ihre Erkenntniß der Art des Körperlichen, zu welcher ſie gehörte, müßte eine unmittelbare ſein, eine Erkenntniß durch Anſchauung, ſo wie ſie von ihrem Leben und Gedanken, von ihrem Wollen und Erkennen eine unmittelbare Anſchauung hat [2]). Man muß geſtehn, dieſer Beweis geht

1) De trin. X, 15. Ut illud subjectum sit, haec in subjecto; subjectum scilicet mens, quam corpus arbitrantur, in subjecto autem intelligentia, sive quid aliud eorum, quae certa nobis esse commemoravimus.

2) De trin. X, 16. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit et cum de se certa est, de substantia sua certa est. — — Nec omnino certa est, utrum aër, an ignis sit, an aliquod corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum. — — Si quid autem horum esset, aliter id, quam caetera, cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, — — sed quadam intentiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius), sicut cogitat vivere se et meminisse et intelligere et velle se.

vom Mittelpunkte der Sache aus; um jedoch seine volle Kraft zu entwickeln, wäre es nöthig gewesen, eine genauere Unterscheidung des Körpers und der Seele dabei zum Grunde zu legen, als die ist, welche wir oben angeführt haben. Auch scheint Augustinus selbst die volle Kraft seines Beweises nicht gefühlt zu haben, sonst würde man um einen Grund verlegen sein, warum er außer diesem einen noch andere schwächere Beweise suchte.

Aber es kommt noch ein anderer Umstand hinzu, welcher unstreitig auf diese seine Untersuchungen über den Unterschied zwischen Körper und Seele den größesten Einfluß ausgeübt hat. Ihm erscheint nemlich das Körperliche als etwas Niederes und Untergeordnetes im Verhältniß zur Seele und zu allem Geistigen, woraus denn natürlich auch folgt, daß es verschieden sein müsse von dem letztern und auch nicht die Substanz sein könne für die Thätigkeiten des Seelenlebens, denn die Substanz steht höher als ihre Thätigkeiten. Die Beweise jedoch, welche er für diese Ansicht beibringt, können wir auch nur für ungenügend ansehn. Als leitender Gedanke gilt ihm dabei, daß die Seele, welche die Körperwelt oder vielmehr ihre Bilder in sich sieht, aus welcher dieses Sehen stammt, und welche nicht allein alles dies sieht, sondern auch beurtheilt, etwas Höheres und Besseres sein müsse, als der Körper [1]).

1) De civ. d. VIII, 5. Illud autem, unde videtur in animo haec similitudo corporis, nec corpus est, nec similitudo corporis; et unde videtur, atque utrum pulcra an deformis sit, judicatur, profecto est melius, quam ipsa, quae judicatur. Haec mens hominis et rationalis animae natura est, quae utique corpus non est, si jam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis adspicitur atque judicatur, nec ipsa corpus est.

Daher denkt er sich diesen Körper, welcher mit unserer Seele verbunden ist, auch nur als eine Last, welche uns zu den niedern Dingen dieser Welt herabziehe. Wir würden vergeblich noch andere Beweise für diesen Vorzug der Seele vor dem Körper herbeiziehen. Augustinus führt deren allerdings mehrere an; aber sie haben alle etwas Schwankendes, weil nicht darauf geachtet wird, daß hier von einem specifischen, nicht von einem Gradunterschiede die Rede ist. Unstreitig geht diese Ansicht des Augustinus nicht von solchen Beweisen aus, sondern von der allgemeinen Richtung der Gedanken, in welcher er zu einer Verachtung der körperlichen Natur angeführt worden war. So hatte er von den sinnlichen Vorstellungen der Manichäer nur mit Mühe sich befreien können, indem er den Lehren der Neu-Platoniker sich zuwandte, welche den körperlichen Dingen nur die niedrigste Stelle einräumten. Daher ist auch in seinen ersten Schriften die Verachtung des Körperlichen am größesten. Man möge sich hüten voreilig anzunehmen, sie sei ihm durch die Lehren der Kirche bestätigt worden. Vielmehr je tiefer er in diese eindrang, um so stärker wurde seine frühere Meinung nach dieser Seite zu erschüttert. Wir haben früher bemerkt, daß er anfangs davon überzeugt war, daß wir Körperliches nur durch Körperliches, Geistiges nur durch Geistiges zu erkennen vermöchten. Später bewegen ihn nicht allein Stellen der Schrift, welche von einem geistigen Schauen des Körperlichen reden, auch nicht allein die Betrachtung, daß dem geistigen Auge Gottes auch das Körperliche nicht unbekannt sein könne, dazu jene Sätze zu verwerfen, sondern er bemerkt auch, daß wir gegen-

wärtig durch unſern Körper unſer und anderer Menſchen geiſtiges Leben erkennen, und findet es wenigſtens ſehr wahrſcheinlich, daß wir nach der Auferſtehung unſerer Leiber mit körperlichen Augen Gott ſchauen würden [1]). Dieſe Lehre des Chriſtenthums von der Auferſtehung der Leiber ſetzt doch in der That einen mächtigen Damm der Verachtung des Körperlichen entgegen. Früher hatte Auguſtinus auch geſagt, man ſollte alle dieſe ſinnlichen Dinge fliehen; dies ſchien mit dem Satze des Porphyrius übereinzuſtimmen, daß man jeden Körper zu fliehen habe; deswegen erklärt ſich Auguſtinus ſpäter darüber genauer; dieſe ſinnlichen Dinge, welche zu fliehen wären, bedeuteten nur die Dinge der gegenwärtigen, vergänglichen und von der Sünde verdorbenen Welt; den neuen Körper in einem neuen Himmel und einer neuen Erde dürften wir nicht ſcheuen [2]). Nicht der Körper überhaupt iſt eine Laſt der Seele, ſondern nur der Körper, welcher dem Verderben unterworfen iſt und als eine Strafe für unſere Sünden angeſehn werden muß. Für dieſe Meinung ruft er ſelbſt den Platon gegen ſeine Anhänger zum Zeugen auf [3]). Nicht alles Körperliche iſt veränderlich und vergänglich [4]).

Nach dieſen Unterſuchungen werden wir nun geſtehen müſſen, daß die Lehren des Auguſtinus über die beiden Glieder des Gegenſatzes, aus welchen die Welt zuſammen-

1) De civ. d. XXII, 29, 5.

2) Retr. I, 4, 3.

3) De civ. d. XIII, 16, 1. Non corpus esse animae, sed corruptibile corpus onerosum.

4) Retr. I, 26.

geſetzt iſt, nicht zur Genüge entwickelt ſind. Es iſt beſonders ein Schwanken bei ihm bemerkbar über die Bedeutung der körperlichen Natur, in welchem ſich die Vernachläſſigung der phyſiſchen Unterſuchung rächt. Die Annahme, daß die Körperwelt dem Geiſtigen untergeordnet ſei, erſcheint als nicht vollkommen gerechtfertigt.

Müſſen wir nun nicht befürchten, daß dieſe Ungenauigkeit in der Unterſuchung der allgemeinſten Begriffe auch auf die weitern Folgerungen ungünſtig einwirken werde? Dieſe Befürchtung drängt ſich uns ſogleich auf, wenn wir bemerken, daß der Satz des Auguſtinus, daß Gott die Wahrheit ſei, zu einer ſeiner Hauptſtützen jene Zurückſetzung des Körperlichen gegen die Seele hat. Daß die Wahrheit nichts Körperliches ſein könne, dafür führt er eben jene Wandelbarkeit des Körperlichen an [1]), welche er ſpäter nicht mehr im Allgemeinen gelten laſſen wollte. Aber nicht allein in ſeinen frühern Schriften, ſondern ohne Änderung ermahnt er uns, wenn wir die Wahrheit finden wollten, nicht nach außen zu ſehen, ſondern ſie in unſerer Seele zu ſuchen [2]), und er dringt deswegen auf Selbſterkenntniß, welche er höher ſchätzt, als jede andere Wiſſenſchaft [3]); denn nicht im äußern, ſondern im innern Menſchen wohne die Wahrheit. Alle dieſe Sätze ſcheinen dahin zu führen, daß wir den unbedingten Vorzug der Seele vor dem Körper anerkennen ſollen, und ſie hängen mit ſeinem Beweiſe, daß wir auch über die Seele hinausgehen müſſen, um die Wahrheit zu finden, auf das ge-

1) De div. qu. 83 qu. 9.
2) De magistro 38; de vera rel. 72.
3) De trin. IV, 1.

naueſte zuſammen. Doch tritt auch in ihnen eine genauere Beſtimmung hervor, welche den Grund verräth, aus welchem die Bevorzugung des Seelenlebens vor dem Körperlichen hervorging. Wenn nemlich Auguſtinus den innern von dem äußern Menſchen unterſcheidet, ſo bemerkt er, daß zu dieſem nicht allein der Körper gerechnet werden müſſe, ſondern ihm gehöre auch das ganze ſinnliche Leben der Seele, ihr Gedächtniß und alles an, was der Menſch gemein habe mit den Thieren; und es bleibt alsdann nichts anderes übrig für den inneren Menſchen als ſeine Vernunft [1]). Daran ſchließt ſich aber auch von der andern Seite an, daß Auguſtinus nicht weniger in den körperlichen Dingen ewige und vernünftige Gründe (rationes) anerkennt, welchen er Wahrheit abzuſprechen keineswegs gemeint iſt [2]). Wir ſehen alſo, daß es nicht ſowohl die Seele oder das innerlich Erſcheinende iſt, was den Vorzug vor dem Körperlichen oder äußerlich Erſcheinenden haben ſoll, als vielmehr die Vernunft, welche in der Seele, aber auch im Körper gewiſſermaßen gefunden wird. Nur daß in der Seele des Menſchen das vernünftige Weſen weit deutlicher und unmittelbarer ſich zu erkennen giebt, als in dem Körper, das bringt ihr die höhere Würde zu Wege, welche ihr Auguſtinus beilegt, und ſelbſt wenn er der thieriſchen Seele einen Vorzug vor dem Körper einräumt, nach einer allgemein verbreiteten Vorſtellung, ſo liegt dies nur darin, daß jene eine nähere Verwandtſchaft zur vernünftigen Seele zeigt, als dieſer.

---

1) De trin. XII, 1; de div. qu. 83 qu. 51, 3.

2) De trin. XII, 2.

Doch müſſen wir eingeſtehn, daß dieſe Gedanken, welche den Auguſtinus unſtreitig bewegen, doch keineswe-ges unzweideutig in ſeiner Darſtellung heraustreten. Da-durch hat denn auch der Beweis, daß wir die Wahrheit nur in Gott zu ſuchen haben, nur eine ſchwankende Hal-tung gewonnen. Denn die körperliche Natur tritt ihm in demſelben faſt ganz in den Hintergrund, weil ihre unter-geordnete Stellung vorausgeſetzt wird. Es genügt ihm alsdann zu zeigen, daß wir die Wahrheit in einem We-ſen ſuchen müßten, welches höher iſt, als die Seele. Hierzu führt nun zunächſt das, was ſchon früher über die Allgemeinheit der Wahrheit erwähnt wurde. Unſere Seele iſt einem jeden eigen; in ihren Empfindungen, wie in ihren vernünftigen Gedanken iſt eine jede Seele von der andern durchaus geſchieden; was als Thätigkeit der einen Seele geſetzt iſt, iſt nicht Thätigkeit der andern Seele. In dieſen Entwicklungen unſeres Selbſtbewußt-ſeins ſind wir von einander geſondert [1]). Aber die all-gemeinen Begriffe und Grundſätze, nach welchen wir die Erſcheinungen beurtheilen, die Wahrheit überhaupt, welche nur eine iſt, haben wir mit einander gemein; ſie iſt nicht etwas Eigenthümliches für die eine oder die andere Seele, ſondern ein Gemeingut aller Vernunft und darf deswegen nicht in der einzelnen Seele geſucht oder ihr zugeſchrieben werden [2]). Doch ſieht man ſogleich, daß dieſer Grund

1) De lib. arb. II, 15.

2) Ib, 28. Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est? Manifestissime. — — Nullus hoc vere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune, quam verum est. Ib. 33.

nicht weiter führen würde, als uns zu zeigen, daß wir die Wahrheit nicht in der einzelnen Seele suchen dürften; sollte es aber eine allgemeine Seele geben, eine Seele der Welt — und Augustin will das keineswegs leugnen.[1] —; so würde es uns nicht hindern können anzunehmen, daß sie das Subject aller Wahrheit sei. Daher fügt denn Augustinus auch noch einen entscheidendern Grund hinzu. Wir können die Seele nicht für die Regel der Wahrheit ansehn, auch nicht die vernünftige Seele, weil sie irrt.[2] und überhaupt auf keine Weise mit der Wahrheit wesentlich eins ist. Unsere Seelen sehen die Wahrheit zuweilen mehr, zuweilen weniger und müssen sich daher eingestehn, daß sie veränderlich sind. Von allem diesem aber erleidet die Wahrheit, nach welcher wir alles beurtheilen, nichts. Mögen wir sie mehr oder weniger erkennen, sie wird dadurch nicht mehr oder weniger, sie bleibt vielmehr unveränderlich dieselbe[3]. Augustinus erklärt daher die Behauptung der Neu-Platoniker, daß

Sic ergo etiam illa, quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. Conf. XII, 34. Domine, — — veritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quos ad ejus communionem publice vocas, terribiliter admonens nos, ut nolimus eam habere privatam, ne privemur ea.

1) Retr. I, 11, 4.

2) De div. qu. 83 qu. 1. Aliud autem anima est, aliud veritas. Nam veritas falsitatem nunquam patitur, anima vero saepe fallitur.

3) De lib. arb. II, 34. Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus.

unſere vernünftige Seele ihrem Weſen nach unveränderlich ſei, für Unſinn. Wenn dies wäre, ſo würde ſie auch durch ihre Verbindung mit dem Körper nicht verändert werden können. Sie iſt weder als ein Theil Gottes, noch als ein Ausfluß desſelben zu betrachten, weil ſie ſonſt weder das Böſe in ſich aufnehmen, noch im Guten eine weitere Ausbildung erfahren könnte [1]. Dieſen ſeinen Beweis ſchließt Auguſtinus auch unmittelbar an die erſten Grundſätze ſeiner Lehre an. Die Wahrheit können wir nicht bezweifeln, weil wir ſie im Zweifel ſelbſt vor Augen haben als die Regel, nach welcher wir unſer Denken beurtheilen; aber unſere Seele, uns ſelbſt können wir auch nicht für dieſe Wahrheit halten, ſondern müſſen eingeſtehn, daß wir von ihr verſchieden ſind, weil wir ſie ſuchen und durch das Suchen erſt zu ihr gelangen ſollen [2]. Über die Erſcheinungen erhebt ſich dieſe Wahrheit bei weitem; denn im Bewußtſein der Erſcheinungen werden wir uns ſagen müſſen, daß ſie etwas anderes ſind, als was wir ſuchen, daß wir ſie nach der Regel der Wahrheit ordnen und beurtheilen [3]. Eben ſo müſſen wir ſie auch für höher halten als unſere Seele, weil auch dieſe nach ihr beurtheilt werden muß. Wenn daher auch die Seele höherer Art als der Körper ſein mag, ſo erreicht ſie doch keineswegs die Vollkommenheit, welche wir der Wahrheit zuſchreiben müſſen, die unveränderlich

1) De civ. d. IV, 13; VIII, 5; c. Prisc. et Origen. 1; 2.

2) De vera rel. 72 sq. Confitere te non esse, quod ipsa (sc. veritas) est; siquidem se ipsa non quaerit, tu autem ad ipsam quaerendo venisti.

3) De ib. 73; de lib. arb. II, 34.

iſt, nach der alles beurtheilt werden muß, die aber nach keinem andern, höhern Maßſtabe beurtheilt werden kann. Daher werden wir aufgefordert zwar zuerſt in uns zu gehen und da die Wahrheit zu erblicken, welche in uns wohnt, aber auch anzuerkennen, daß ſie etwas Höheres iſt, als wir ſelbſt, nicht veränderlich wie wir, ſondern unvergänglicher Natur, eine Wahrheit, von welcher wir alle Wahrheit haben, wie viel uns davon zukommen möge [1]).

Man könnte gegen dieſen Beweis einwenden, es würde durch ihn nur gezeigt, daß die Wahrheit in einem höhern unveränderlichen Weſen, welches über die forſchende Vernunft hinausginge, geſucht werden müſſe, aber daß dies Weſen Gott ſei, beweiſe er nicht. Man könnte annehmen, es wäre etwas Mittleres zwiſchen Gott und den veränderlichen Dingen dieſer Welt. Aber man wird auch den Auguſtinus nicht ſehr darüber tadeln können, daß er auf die phantaſtiſchen Vorſtellungen wenig ſich einläßt, welche in der Wahrheit ein ſolches Mittelweſen haben erkennen wollen. Nur vorübergehend läßt er dergleichen ſich gefallen, indem er die Wahl ſetzt entweder Gott als die Wahrheit anzuerkennen oder als das, was über der Wahrheit iſt, als den Grund der Wahrheit [2]). Hierin iſt er weit entfernt von der Platoniſchen Lehre und widerſpricht allen den Darſtellungsweiſen, welche wir bei den frühern Kirchenvätern wenigſtens in einer ſcheinbaren Verwandt-

1) De lib. arb. l. l.; de vera rel. 72. Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere.

2) De lib. arb. II, 39.

ſchaft mit dem Platonismus gefunden haben. Die überſinnliche Welt, wenn er ſie auch anerkennt und in ihr die Wahrheit ſieht, welche wir erkennen ſollen, ſie iſt doch keineswegs von Gott zu unterſcheiden, nicht eine Zwiſchenſtufe zwiſchen der vernünftigen Seele und Gott, ſondern nichts anderes als die ewigen Gründe aller Dinge, welche von der Vernunft Gottes umfaßt werden [1]). Die Wahrheit dieſer Gründe müſſen wir anerkennen, ſonſt würden wir ſagen müſſen, Gott hätte die Welt ohne Vernunft, ohne ſein Wiſſen erſchaffen [2]); aber dieſe Wahrheit iſt in Gott, von ſeinem Weſen durchaus nicht zu trennen, nicht außer ihm in irgend einer Weiſe ſelbſtändig vorhanden. Nichts iſt zwiſchen Gott und uns; unmittelbar hangen wir mit ihm zuſammen; denn in allen Dingen iſt er gegenwärtig [3]). Daher iſt die Wahrheit auch nicht unterſchieden von Gott. Dieſen Sätzen geht es zur Seite, daß Auguſtinus das Sein ebenfalls nicht als von Gott unterſchieden ſetzt. Gott iſt nicht über dem Sein und der Vernunft, ſondern er iſt das höchſte Sein (summum esse) und die vollkommene Vernunft [4]). In allen dieſen Gedanken ſpricht ſich nur die Überzeugung aus, daß die

1) De div. qu. 83 qu. 46, 2. Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.

2) Retr. I, 3, 2. Mundum quippe ille (sc. Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat irrationabiliter fecisse deum, quod fecit etc.

3) De vera rel. 113; de div. qu. 83 qu. 51, 2; 4; 54.

4) De civ. d. XII, 2; de div. qu. 83 qu. 32.

Wahrheit, nach deren Erkenntniß wir ſtreben und welche unſerer Seele auch in ihrem Streben gewiſſermaßen ſchon gegenwärtig iſt, das Höchſte ſei, welches wir ſuchen können. Eben nur deswegen kann ſie auch als unveränderlich gedacht werden; denn alles Veränderliche iſt unvollkommen und nicht das Höchſte, alles Unvollkommene aber veränderlich. Hierher gehören alle Geſchöpfe; eben weil ſie entſtanden und aus dem Nichts hervorgegangen ſind [1]). Nur in der ganzen Wahrheit, in der vollen Vollkommenheit iſt Ruhe; im Theile, im unvollkommenen Sein iſt Arbeit. Daher arbeiten wir, ſo lange wir nur theilweiſe wiſſen; Ruhe werden wir erſt finden können, wenn wir die volle Wahrheit gefunden haben [2]). So konnte Auguſtinus nicht zweifeln, daß in keinem Geſchöpfe die unveränderliche Wahrheit, welche er ſuchte, zu finden ſei. Alle Geſchöpfe ſind nur theilweiſe, zwar nicht ganz und gar nichtig, weil ſie von Gott ſind, aber auch nicht das wahre Sein, weil ſie nicht die ewige Wahrheit Gottes ſind; denn nur das iſt wahrhaft, was unveränderlich wahr iſt [3]). Bei einem ſolchen abhängigen Sein, wie es den Geſchöpfen zukommt, kann der forſchende Geiſt nicht ſtehn bleiben, denn er muß deſſen Grund ſuchen.

1) De nat. boni c. Man. 1. Summum bonum, quo superius non est, deus; ac per hoc incommutabile bonum est; — — ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia, quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. De civ. d. XII, 1, 3.

2) De civ d. XI, 31. In toto quippe, id est in plena perfectione, requies, in parte autem labor. Ideo laboramus, quamdiu ex parte scimus, sed cum venerit, quod perfectum est, quod ex parte est, evacuabitur.

3) Conf. VII, 17.

So blickt die lernende Seele zuerſt auf ſich, aber wird dadurch angeleitet auch ihren Urſprung zu ſuchen und dieſen findet ſie in ihrem Schöpfer; der iſt denn die Wahrheit, welche ſie belehrt, aus welcher ſie alle Erkenntniß ſchöpft [1]). Alles ihr Denken iſt nun nur auf dieſes Eine gerichtet, die Wahrheit, die einzige Quelle ihres Seins, zu erkennen. Sie unterſcheidet und ſie verbindet; darin beſteht ihre Vernunft; aber wenn ſie unterſcheidet, ſo geſchieht dies nur, um das Eine rein darzuſtellen und von allem zu ſäubern, was nur ſcheinbar ihm anhängt oder ihm nicht völlig gleichkommt; wenn ſie verbindet, ſo geſchieht es nur, um alles zu einem Ganzen zuſammenzufaſſen, was dem Einen angehört [2]). Dies iſt das Eine, welches die Seele in allen ihren Beſtrebungen ſucht, und nur wenn ſie dasſelbe gefunden hat, kann ſie ſich befriedigt finden.

Wenn wir nun alles dies überlegen, wie unſere Seele an der Wahrheit nur Theil hat dadurch, daß ſie mit einer höchſten und ewigen Wahrheit verbunden iſt und daß dieſe höchſte Wahrheit auch zugleich das wahre Sein iſt, der Grund alles wahren Seins, welches in den Geſchöpfen geſetzt ſein mag, ſo werden wir es in gutem Zuſammenhange mit dieſen Grundſätzen finden, daß Auguſtinus uns nur ein Lernen von dieſer ewigen Wahrheit zugeſteht, ein Schauen aller Wahrheit in Gott, ſo viel wir davon erkennen mögen. Nur dadurch, daß die Wahr-

1) De ord. II, 47 sq.

2) Ib. 48. Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur. — — In discernendo et connectendo unum volo et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo.

heit sich uns zeigt, können wir derselben theilhaftig werden. Augustinus faßt in der That das Lehren und das Lernen in seiner tiefsten Bedeutung auf, wenn er uns auseinandersetzt, daß man durch alle Zeichen, welche wir Menschen zum Lehren gebrauchen, nichts lernen würden, wenn wir nicht zuvor schon von den Sachen unterrichtet wären, welche durch jene Zeichen bezeichnet werden. Diese Sachen aber führt uns Gott vor; die Worte der Menschen ermahnen nur die Sachen zu suchen; sollen wir ihnen trauen, so müssen wir die innere Wahrheit in uns zu Rathe ziehen und fragen, was sie uns bestätige. Sie offenbart einem jeden so viel, als er fassen kann nach dem Maße seines bösen oder guten Willens [1]). So schließt sich Augustinus an die Worte der Schrift an: Einer ist euer Lehrer, Christus. Aber indem er dabei auch bedenkt, daß Gott alles Sein und Leben uns giebt, daß auch alle geistige Entwicklungen in uns seine Gnade sind, wagt er auch nicht einmal das Lernen uns zuzueignen. Eben so wie jenen gesagt sei, daß sie nicht redeten, sondern daß aus ihnen der Geist Gottes redete, eben so müßten wir eingestehn, daß wir es nicht wären, welche wüßten, sondern Gott in uns, wenn wir anders im Geiste

1) De magistro 33; 36; 38. De universis autem, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, id est incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest. Conf. XI, 10.

Gottes wüßten [1]). Gewiß der ſtärkſte Ausdruck, in welchem die Demuth im Wiſſen ausgedrückt werden kann. Bei dieſer Überzeugung mußte Auguſtinus wohl dem Hochmuthe der Philoſophen ſich entgegenſetzen, welche etwas aus ſich wiſſen wollten. Und dennoch können wir es tadeln, daß er auch in dieſem unſerm Wiſſen, wie in allen guten Dingen, das Werk Gottes ſieht? Er iſt doch weit davon entfernt uns darum das Wiſſen entziehen zu wollen. Wir ſind, weil wir denken; im Geiſte Gottes wiſſen wir, und ſo weit unſer guter oder böſer Wille es zuläßt, ſo weit können wir die Wahrheit faſſen, welche Gott uns aufthut [2]).

Aber offenbar iſt bei dieſem Unterrichte, welchen wir von Gott empfangen und nur nach dem Maße unſeres guten Willens empfangen ſollen, auch noch von einer höhern Wahrheit die Rede, als von der gewöhnlichen, wie ſie einem jeden offen ſteht. Zwar werden wir nicht daran zweifeln dürfen, daß Gott auch in allen ſinnlichen Dingen ſich uns offenbart, daß alle dieſe Dinge nur Zeichen ſeiner Herlichkeit ſind, für welche wir ihm Dank ſchulden. Auch wenn die vergänglichen Geſchöpfe uns an die Wahrheit erinnern, werden wir durch die ewige Wahrheit belehrt [3]). Aber die Erkenntniß des Sinnlichen iſt doch etwas ganz anderes, als die Erkenntniß des Überſinnlichen; jene kann uns nur als Mittel, dieſe als Zweck erſcheinen.

1) De civ. d. XIII, 46. Sicut enim recte dictum est, non vos estis, qui loquimini, eis, qui in spiritu dei loquerentur; sic recte dicitur, non vos scitis, eis, qui in dei spiritu sciunt.

2) Conf. XIII, 12. Sum enim et novi et volo, sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire.

3) Conf. XI, 10; XIII, 47.

Das Fleiſchliche erkennen wir durch die Sinne, das Geiſtige aber in jenem Lichte der Wahrheit, von welchem der innere Menſch erleuchtet wird und welches er in ſeliger Luſt genießt [1]).

Was aber dieſe letztere Art der Erkenntniß betrifft, ſo müſſen wir noch einen Unterſchied in ihr geltend machen, der eben ſo entſchieden der Auguſtiniſchen Lehre vom menſchlichen Erkennen zum Grunde liegt, als dennoch nur in einem zweideutigen Lichte von ihm zum Vorſchein gebracht wird, weil er an weſentlich verſchiedene Punkte ſich ihm anſchließt. Auf der einen Seite nemlich bedenkt er den Ariſtoteliſchen Unterſchied zwiſchen den höhern Entwicklungen des thieriſchen Lebens in Gedächtniß und Einbildungskraft und zwiſchen der menſchlichen Vernunft, deren Weſen dem Göttlichen ſich zuwendet, auf der andern Seite kann er auch den Heiden nicht die höhere Erkenntniß Gottes zugeſtehn, welche erſt die chriſtliche Offenbarung bringen ſoll. Was nun den erſten Punkt betrifft, ſo unterſcheidet er Geiſtiges und Vernünftiges, ſo wie geiſtige und vernünftige Anſchauung; aber geſteht auch ein, daß unſere kirchliche Schriftſprache unter dem Geiſtigen nicht ſelten das Vernünftige mit umfaſſe [2]). Von

1) De magistro 39. Namque omnia, quae percipimus aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia, sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus. Ib. 40. Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.

2) Überhaupt ſind die Ausdrücke Geiſt und Geiſtig vieldeutig. De gen. ad lit. XII, 18. Über den Sprachgebrauch iſt noch zu

dieſer unbeſtimmten Ausdrucksweiſe läßt er ſich nun auch häufig leiten; obgleich er es für ſehr wichtig hält das Geiſtige von dem Vernünftigen zu unterſcheiden. Dies letztere nemlich iſt das Höhere oder Höchſte, die zum Grunde liegende Wahrheit aller Dinge, das erſtere dagegen darf nur als etwas Untergeordnetes gegen das Vernünftige, wenn auch als etwas Höheres gegen das durch den körperlichen Sinn Erkennbare angeſehn werden. Offenbar ſpielt dabei der Gradunterſchied zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem ſeine Rolle. Als Hauptkennzeichen aber des Unterſchiedes zwiſchen Geiſtigem und Vernünftigem gilt es, daß jenes nur eine Ähnlichkeit des Körperlichen nachbilde, dieſes aber über das Körperliche ſich gänzlich erhebe und das Verſtändniß des Körperlichen und des Geiſtigen gewähre [1]). Es liegt unſtreitig dieſer Eintheilung die alte Unterſcheidung zwiſchen den Seelenthätigkeiten zum Grunde, welche dem Menſchen mit den Thieren gemein ſind, und den rein vernünftigen Entwicklungen. Das Geiſtige würde hiernach den ganzen Kreis der Vorſtellungen umfaſſen, welche durch Gedächtniß und Einbildungskraft gebildet werden, ohne daß ihnen unmittelbar eine Erregung der äußern Sinne zum Grunde läge.

---

bemerken, daß Auguſtinus zwar ratio und intellectus von einander unterſcheidet, aber wie Vermögen und Wirklichkeit. Serm. XLIII, 3. Mens iſt ihm die vernünftige Seele im Gegenſatz gegen die thieriſche. De div. qu. 83 qu. 7.

1) De gen. ad lit. XII, 20 sqq. Spiritus vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. — — In illo rerum imaginatio, in isto imaginationum interpretatio. De trin. XV, 22. Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum.

Es ist nicht unsere Absicht diese Vorstellungsweise des Augustinus hier weiter ins Einzelne eingehend zu prüfen; dazu wird sich erst später eine bessere Gelegenheit zeigen. Aber offenbar ist es, daß durch diese Unterscheidung dem Geistigen das genommen wird, durch welches es allein einen Vorzug vor dem Körperlichen zu behaupten im Stande sein würde. Im Vernünftigen scheint doch sein ganzer Werth zu beruhen. Gewiß ist dies auch die Überzeugung des Augustinus; aber durch den Gang seiner Untersuchungen über den Gegensatz zwischen Christlichem und Nicht-Christlichem wird er nun auch dazu fast gezwungen, der geistigen Erkenntniß dennoch eine weitere Bedeutung zu geben und ihr etwas zuzurechnen, was der Vernunft angehört. Denn es ist ihm kein Zweifel, daß die Heiden der höhern und beseligenden Erkenntniß Gottes nicht theilhaftig sind; daß sie die wahre Tugend nicht kennen, weil sie dieselbe nicht besitzen, genug daß sie alles das nicht zu schauen vermögen, was im Gebiete des Vernünftigen liegt. Aber er kann ihnen doch nicht absprechen, daß sie mehr sind, als Thiere, daß sie eine wissenschaftliche Erkenntniß gewonnen haben, welche den eigenthümlich menschlichen Charakter der Vernunft an sich trägt und daß andere Werke derselben denselben Charakter verrathen. Daher gerathen seine Ansichten einigermaßen in das Schwanken, aus welchem er sich nur dadurch zu ziehen weiß, daß er eine Erkenntniß der ewigen Wahrheit ersinnt, welche doch nicht die wahre Erkenntniß der ewigen Wahrheit ist. Er gesteht es den heidnischen Philosophen zu, daß sie den Blick ihres Geistes über jedes Geschöpf hinaus erheben und das unveränderliche Licht

der Wahrheit wenigſtens theilweiſe erblicken könnten [1]). Aber es iſt dies nur eine unfruchtbare Erkenntniß in den allgemeinen Begriffen, welche wir in Gott erblicken. Wenn ſie nicht mit dem demüthigen Glauben der Chriſten verbunden iſt, wenn wir dabei auf die allgemeinen Begriffe unſerer Vernunft vertrauen, ſo ſind wir nur mit ſolchen zu vergleichen, welche ihr Vaterland jenſeit des Waſſers ſehen und das Schiff nicht gebrauchen wollen, welches ſie dahin tragen könnte [2]). Durch die Begriffe der Vernunft vermöchten wir zwar in den ſicherſten Beweiſen darzuthun, daß alles Zeitliche nach ewigen und vernünftigen Geſetzen geſchehe; aber auf dieſem Wege würden wir doch nicht im Stande ſein irgend ein einzelnes dieſer Geſetze zu erkennen, irgend einen Begriff einer Art oder Gattung, irgend ein einzelnes Ding in ſeiner Entſtehung und in ſeinem Fortgange, wie alles dies von der göttlichen Vernunft angelegt iſt; ſondern über alles dies müßten die heidniſchen Philoſophen die Geſchichte um Rath fragen; wenn ſie es aus ihren vernünftigen Begriffen abzuleiten wüßten, ſo würden ſie auch die Zukunft vorherverkündigen können [3]). Wir ſehen alſo, er hat es

1) De trin. IV, 20. Nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere et lucem incommutabilis veritatis quantulacunque ex parte contingere. Ib. 21. Praecelsam incommutabilemque substantiam per illa, quae facta sunt, intelligere potuerunt.

2) Ib. 20.

3) Ib. 21. Numquid enim, quia verissime disputant et documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis etc.? — —

auf eine alles umfaſſende Erkenntniß der Wahrheit abgeſehn. Die philoſophiſche Erkenntniß der Wahrheit in allgemeinen Begriffen genügt ihm nicht, weil ſie die Erkenntniß des Beſondern nicht in ſich umfaßt.

Überblicken wir nun dieſe allgemeinen Grundſätze des Auguſtinus über die Grundlagen unſerer Erkenntniß, ohne uns durch ſeine Schwankungen über die höhere Erkenntniß irren zu laſſen, ſo finden wir zwei Punkte, welche er darin genügend geleiſtet hat. Auf der einen Seite weiſt er uns auf die Sicherheit unſerer ſinnlichen Empfindungen und mithin der Erſcheinungen hin, auf der andern Seite auf die allgemeinen Begriffe des Wiſſens und der Wahrheit, welche eben ſo gewiß ſind, als jene, und in welchen er eine Mannigfaltigkeit allgemeiner Regeln für die Beurtheilung der beſondern Erſcheinungen findet. Aber über die Verbindung dieſer beiden Seiten unſerer Erkenntniſſe mit einander hat er ſich nicht genügend ausgeſprochen. Er iſt der Überzeugung, wie wir ſahen, daß es keine Sache der ungläubigen Philoſophie ſei eine genügende Verbindung beider Arten der Wahrheit zu gewinnen. Vielleicht mit Recht. Aber wir dürfen wohl die Frage aufwerfen, ob Auguſtinus ſelbſt die beiden Seiten unſerer Wiſſenſchaft, welche er anerkennt, weit genug verfolgt habe, um über ihr Verhältniß zu einander ſichere Rechenſchaft ablegen zu können. Wenn wir zurückblicken auf ſeine früher erwähnte Scheu vor der weltlichen Wiſſen-

---

Nec isti philosophi — — in illis summis aeternisque rationibus intellectu talia contemplati sunt, alioquin non ejusdem generis praeterita, quae potuerunt, historici inquirerent, sed potius et futura praenoscerent.

der Wahrheit wenigſtens theilweiſe erblicken könnten [1]). Aber es iſt dies nur eine unfruchtbare Erkenntniß in den allgemeinen Begriffen, welche wir in Gott erblicken. Wenn ſie nicht mit dem demüthigen Glauben der Chriſten verbunden iſt, wenn wir dabei auf die allgemeinen Begriffe unſerer Vernunft vertrauen, ſo ſind wir nur mit ſolchen zu vergleichen, welche ihr Vaterland jenſeit des Waſſers ſehen und das Schiff nicht gebrauchen wollen, welches ſie dahin tragen könnte [2]). Durch die Begriffe der Vernunft vermöchten wir zwar in den ſicherſten Beweiſen darzuthun, daß alles Zeitliche nach ewigen und vernünftigen Geſetzen geſchehe; aber auf dieſem Wege würden wir doch nicht im Stande ſein irgend ein einzelnes dieſer Geſetze zu erkennen, irgend einen Begriff einer Art oder Gattung, irgend ein einzelnes Ding in ſeiner Entſtehung und in ſeinem Fortgange, wie alles dies von der göttlichen Vernunft angelegt iſt; ſondern über alles dies müßten die heidniſchen Philoſophen die Geſchichte um Rath fragen; wenn ſie es aus ihren vernünftigen Begriffen abzuleiten wüßten, ſo würden ſie auch die Zukunft vorherverkündigen können [3]). Wir ſehen alſo, er hat es

1) De trin. IV, 20. Nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere et lucem incommutabilis veritatis quantulacunque ex parte contingere. Ib. 21. Praecelsam incommutabilemque substantiam per illa, quae facta sunt, intelligere potuerunt.

2) Ib. 20.

3) Ib. 21. Numquid enim, quia verissime disputant et documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis etc.? — —

auf eine alles umfaſſende Erkenntniß der Wahrheit abgeſehn. Die philoſophiſche Erkenntniß der Wahrheit in allgemeinen Begriffen genügt ihm nicht, weil ſie die Erkenntniß des Beſondern nicht in ſich umfaßt.

Überblicken wir nun dieſe allgemeinen Grundſätze des Auguſtinus über die Grundlagen unſerer Erkenntniß, ohne uns durch ſeine Schwankungen über die höhere Erkenntniß irren zu laſſen, ſo finden wir zwei Punkte, welche er darin genügend geleiſtet hat. Auf der einen Seite weiſt er uns auf die Sicherheit unſerer ſinnlichen Empfindungen und mithin der Erſcheinungen hin, auf der andern Seite auf die allgemeinen Begriffe des Wiſſens und der Wahrheit, welche eben ſo gewiß ſind, als jene, und in welchen er eine Mannigfaltigkeit allgemeiner Regeln für die Beurtheilung der beſondern Erſcheinungen findet. Aber über die Verbindung dieſer beiden Seiten unſerer Erkenntniſſe mit einander hat er ſich nicht genügend ausgeſprochen. Er iſt der Überzeugung, wie wir ſahen, daß es keine Sache der ungläubigen Philoſophie ſei eine genügende Verbindung beider Arten der Wahrheit zu gewinnen. Vielleicht mit Recht. Aber wir dürfen wohl die Frage aufwerfen, ob Auguſtinus ſelbſt die beiden Seiten unſerer Wiſſenſchaft, welche er anerkennt, weit genug verfolgt habe, um über ihr Verhältniß zu einander ſichere Rechenſchaft ablegen zu können. Wenn wir zurückblicken auf ſeine früher erwähnte Scheu vor der weltlichen Wiſſen-

---

Nec isti philosophi — — in illis summis aeternisque rationibus intellectu talia contemplati sunt, alioquin non ejusdem generis praeterita, quae potuerunt, historici inquirerent, sed potius et futura praenoscerent.

ſchaft, ſo müſſen wir es unſtreitig von der Unterſuchung der Erſcheinungen verneinen. Nach dieſer Seite wurde überhaupt ſeine Zeit nicht gezogen. Aber dies betrifft auch ſeine Philoſophie wenigſtens nicht unmittelbar. Dagegen dürfte man erwarten, daß er den allgemeinen und ewigen Begriffen der Vernunft einen größern Fleiß zugewendet hätte, als wir wirklich finden. Man möchte glauben, daß der Begriff der ewigen Wahrheit, welcher ihn erfüllt, ihn auch dazu würde aufgefordert haben kunſtmäßig die Mannigfaltigkeit allgemeiner Begriffe auseinanderzulegen, welche in jenem höchſten Begriffe umfaßt iſt. Sein Scharfſinn wäre wohl im Stande geweſen hierin etwas zu leiſten; aber wir ſehen, daß er darauf nur wenig eingegangen iſt. Er bedient ſich zu ſeinen Unterſuchungen meiſtens der alten Eintheilungen der Platoniſchen oder Ariſtoteliſchen Philoſophie, denen er nur zuweilen nach dem Bedürfniſſe des Augenblicks nachzuhelfen bemüht iſt. Sonſt begnügt er ſich die Einheit aller dieſer Begriffe in der ewigen Wahrheit anzunehmen. Auch dies entſchuldigt die Richtung ſeiner Zeit. Überdies aber führte ihn auch ſeine eigene Richtung in eine Lehre, welche in einer andern Weiſe ihn der Erkenntniß der ewigen Wahrheit näher bringen ſollte.

Aber die Folgen davon, daß er die wiſſenſchaftlichen Forderungen, welche zuvor angedeutet wurden, zu wenig befriedigte, zeigen ſich doch ſchon in den Grundlagen der Wiſſenſchaft auf eine ſehr auffallende Weiſe. Beſonders bemerken wir ſie darin, daß er den Unterſchied zwiſchen körperlicher und geiſtiger Welt nicht weiter zu begründen ſucht, als in der ungenügenden Weiſe, welche ſchon oben

auseinandergeſetzt wurde. So begnügt er ſich auch damit die Verbindung des Körpers mit der Seele vorauszuſetzen, als ein Axiom, welches wir nur anzunehmen hätten, obgleich es ihm ein Wunder ſcheint, daß Körperliches und Unkörperliches mit einander verbunden ſind [1]). Er beruft ſich dafür nur auf den allgemeinen Glauben, d. h. auf die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe, ſo wie auf den chriſtlichen Glauben, welcher den Sinnen traue [2]). Die Form des äußern Körpers, ſetzt er dabei voraus, bringe im Sinne gewiſſermaßen die Form hervor, welche jene abbildet, obwohl jene nicht als der eigentliche Grund dieſer angeſehn werden könne; denn jene ſei rein körperlich; dieſe aber, die Form, welche in dem Wahrnehmenden entſtehe, habe etwas Geiſtiges, weil ſie ohne die Seele nicht werden könne. Deswegen nimmt er auch an, daß dabei eine Wirkſamkeit des Willens ſei [3]). Wir ſehen, daß er doch nicht völlig der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe in der Betrachtung dieſer Vorgänge folgt. Er richtet beſonders ſeinen Blick auf die Aufmerkſamkeit, welche in unſerer Seele, ein Werk des Willens, den Sinn oder das Vermögen wahrzunehmen mit dem äußern Gegenſtande verbinde und erſt dadurch es möglich mache, daß wahrgenommen werde [4]). Auf dieſe geiſtige Thätigkeit

1) De civ. d. XXI, 10, 1; XXII, 4.

2) Ib. XIX, 18.

3) De trin. XI, 9.

4) Ib. 2. Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria — — consideranda sunt et dignoscenda. Primo ipsa res, quam videmus, — — deinde visio, quae non erat, priusquam rem illam objectam sensui sentiremus, tertio, quod in ea re, quae videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio.

hat er vorzüglich deswegen ſein Augenmerk, weil er ausgehend von ſeiner Anſicht, daß der Körper geringer als die Seele, nicht zugeben will, daß die Seele wider ihren Willen vom Körper beſtimmt oder beherſcht werden könne. Daher ſetzt er weitläuftig auseinander, wie Gott den Körper der Seele unterworfen habe, das Niedere dem Höhern, und daß deswegen der erſtere nichts in die andere hineinbringen könne, wie ein Werkmeiſter in die ihm unterworfene Materie [1]). Sondern der Leib des lebendigen Weſens werde von der Seele belebt und ſei ihrer Herrſchaft unterworfen als eine Materie, aus welcher von ihr etwas gebildet werden ſollte. Dazu gehöre ihre Aufmerkſamkeit, ihr Wille. Aber es geſchehe nun der Seele nach ihrem Verdienſte, daß die körperliche Natur ihrem Willen mehr oder weniger ſich füge und daß ſie daher bald mit größerer, bald mit geringerer Leichtigkeit im Leibe wirke. Hiervon habe ſie eine Empfindung, denn ihre Wirkſamkeit könne ihr nicht verborgen bleiben. Aber nicht weil ſie vom Körper leide, habe ſie die Empfindung, ſondern weil ſie bald leichter, bald ſchwieriger ihren Willen vollbringe [2]). Er denkt ſich dabei eine dop-

1) De mus. VI, 8.

2) Ib. 9. Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subjecto divinitus dominationi suae, aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi cedit natura corporea. Ib. 10. Videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam non eam latere, et hoc totum est, quod sentire dicitur.

pelte Möglichkeit, daß die ſinnlichen Empfindungen nach entgegengeſetzten Seiten zu ganz verſchwinden würden, theils wenn das Wirken der Seele mit vollkommener Leichtigkeit geſchähe, ſo daß kein Widerſtand empfunden würde, wie bei der vollkommenen Geſundheit, wo alles Leiden fehle, theils wenn die Herrſchaft der Seele über den Körper, ihre Rückwirkung auf das Äußere, ganz aufhörte, was bei der völligen Stumpfheit der Seele (summa stoliditas) ſtattfinden würde [1]). Offenbar geht dieſe Erklärung darauf aus dem Körper alle Macht über die Seele abzuſprechen. Sie ſtellt den Körper in ſeiner Beziehung zur Seele als ein durchaus Ohnmächtiges dar, nur als ein Mittel der Wirkſamkeit, welche theils von der Seele ausgeht, wenn ſie den Körper als ihr Werkzeug gebraucht, theils aber auch von einer höhern Kraft abhängig iſt, welche der Seele nach ihrem Verdienſte ihre Wirkſamkeit bald leichter, bald ſchwieriger von Statten gehn läßt. Daher wird auch dem Körper kein wahres Sein, ſondern nur ein Bild, eine Ähnlichkeit mit dem Wahren zugeſtanden [2]). Wir können uns nicht wundern, daß Auguſtinus bei dieſer Richtung ſeiner Lehre der Phyſik nur einen ſehr geringen Werth beilegte; aber ſeine Abneigung gegen dieſe Wiſſenſchaft bringt es auch natürlich hervor, daß er die idealiſtiſche Richtung, welche in den eben angeführten Gedanken ſich verräth, nicht weiter ausgebildet hat. Außerdem müſſen wir auch die entſchiedene theologiſche Richtung in dieſen Lehren bemerken, indem in der That nach der Strenge ihrer Sätze alle Wahrnehmung der Sinne

1) Ib. 13; 15.
2) Solil. II, 32.

auf die Weiſe zurückgeführt wird, wie die höhere Kraft Gottes unſere äußere Wirkſamkeit entweder leichter oder ſchwieriger von Statten gehn läßt. Unſtreitig iſt Auguſtinus in dieſen Sätzen ganz nahe daran auszuſprechen, daß Gott nicht allein die höhere Wahrheit, ſondern auch die Wahrheit der ſinnlichen Erſcheinungen uns zeige [1]).

Wenn wir uns nun fragen, warum Auguſtinus bei dem ſcharf eindringenden Verſtande, welcher ihm nicht abgeſprochen werden kann, es doch verabſäumt hat dieſen Theil ſeiner wiſſenſchaftlichen Grundſätze weniger auszubilden als die erſten Begriffe, welche er dem Zweifel entgegenſtellte, ſo möchte unter andern Gründen dahin auch gewirkt haben, daß er, ſo wie überhaupt, ſo vorzüglich im Beſondern bei der Durchdringung der Wahrheit, welche Allgemeines und Einzelnes zur lebendigen Einſicht vereinigt, den Rechten des Glaubens nichts vergeben will.

Nach allem, was wir von ihm ſchon kennen gelernt haben, können wir freilich nicht annehmen, daß es ihm darum zu thun iſt die Vernunft oder den Verſtand herabzuſetzen oder ihr das Gebiet ihres Urtheils zu ſchmälern. Vielmehr dringt er auf das Unzweideutigſte darauf, daß wir alle Kräfte anſtrengen ſollen zu erkennen und den Verſtand auszubilden. Ohne ihn würden wir die heilige Schrift gar nicht verſtehen können; alle Ketzereien, welche von Verehrung der heiligen Schrift ausgehn, beruhen nur darauf, daß man derſelben nicht das rechte Verſtändniß abgewinnen kann. Er eifert alſo nur gegen die ſtolze

1) Es kommt dieſe Anſicht dem Occaſionalismus nahe.

Vernunft, welche nicht anerkennen will, daß Gott uns den Verstand giebt [1]). Gott kann die Vernunft in uns nicht hassen, welche er uns gegeben hat zum Vorzuge vor den unvernünftigen Thieren, die Vernunft, ohne welche wir auch nicht glauben könnten [2]). Es ist freilich vernünftig, daß wir uns vom Glauben an das Ansehn unserer Lehrer zur Erkenntniß leiten lassen, aber dieser Vorschrift sollen wir eben nur folgen, weil sie vernünftig ist, und die vernünftige Einsicht, daß wir ihr folgen sollen, wie geringfügig sie auch sein möge, geht nothwendig dem Glauben vorher. Das Ansehn, welchem wir Glauben schenken, soll geprüft werden [3]). So will er nur einen Glauben, welcher auf Vernunft gegründet ist, und dringt darauf, daß auch dieser Glaube mehr und mehr zur vernünftigen Einsicht uns führe, weil wir zwar in vielen und den wichtigsten Dingen erst glauben müßten, ehe wir erkennen könnten; weil wir aber doch auch nicht beim bloßen Glauben stehn bleiben, sondern weiter vordringend die vernünftige Einsicht in das früher nur Geglaubte suchen sollten. Hierin gilt ihm der alte Spruch: wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen; das

1) Ep. 120, 13.

2) Ib. 8. 'Absit namque, ut hoc in nobis deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.

3) L. l. Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae haec persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. De vera rel. 45. Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. Ib. 46.

Suchen ſoll uns zum Finden führen und das Finden zum weitern Suchen [1]). Dabei iſt er aber der feſten Überzeugung, und dieſe iſt ein weſentlicher Theil ſeines Glaubens, daß wir alles einzuſehn im Stande ſein werden. Unſere Vernunft hat keine Grenzen; alles hat ſeinen vernünftigen Grund und iſt deswegen der Vernunft zugänglich. Zwar giebt es vieles, wovon wir jetzt den vernünftigen Grund nicht einſehn; aber ein ſolcher iſt doch vorhanden und wir werden ihn einſt finden können [2]). Nur die falſche, zum Irrthum verleitete Vernunft iſt alſo zu fliehen [3]), und Auguſtinus iſt weit davon entfernt das Gebiet des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens durch den Glauben einſchränken zu wollen. Aber er nimmt doch den Glauben unter die Grundlagen der Wiſſenſchaft auf; er verlangt, daß er ſich einmiſche in unſer wiſſenſchaftliches Denken, und geht keineswegs darauf aus die Wiſſenſchaft abgeſondert von den Einflüſſen des übrigen vernünftigen Lebens rein aus ihren eigenen Grundſätzen aufzubauen.

Dies wird uns erklärlich, wenn wir ſeine Anſichten über den Glauben uns entwickeln. Er nimmt den Begriff desſelben in der weiteſten Bedeutung. Da bedeutet er

---

1) Ep. 120, 3; de trin. XV, 2. Fides quaerit, intellectus invenit, propter quod ait propheta, nisi credideritis, non intelligetis. Et rursus intellectus eum, quem invenit, adhuc quaerit. — — Ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat deum.

2) Ep. 120, 4. Quam (sc. fidei viam) si non dimiserimus, — — ad summitatem contemplationis — — sine dubitatione perveniemus. Ib. 5. Et re vera sunt, de quibus ratio reddi non potest, non tamen non est. Quid enim est in rerum natura, quod irrationabiliter fecerit deus?

3) Ib. 6.

ihm die Beistimmung zum Gedanken, einen Act des Willens, welcher dem Gedanken folge, wie schnell er auch bereit sein möchte sich ihm zuzugesellen [1]). Hierbei liegt dieselbe Ansicht zum Grunde, welche in der stoischen Philosophie entsprungen über die christliche Lehre fast allgemein sich verbreitet hatte, daß zu einer jeden Erkenntniß eine Zustimmung des Willens gehöre. Der Wille, bemerkt Augustinus, unterscheide und verbinde. Was im Gedächtniß aufgefaßt worden, darauf wende er die allgemeine Regel der Vernunft an [2]). Der Gedanke oder, wie wir genauer unterscheidend sagen würden, die Vorstellung geht voraus, darauf folgt, wenn sie erfolgt, die Zustimmung des Willens oder der Glaube und die Erkenntniß, wenn sie sich ergeben will, wird erst durch diesen gewonnen. Dies findet selbst bei dem Erkennen der allgemeinen Begriffe statt, welche wir in der ewigen Wahrheit schauen. Aber bei diesen folgt die Erkenntniß auf den Glauben unmittelbar, bei andern Gegenständen nicht, sondern oft ergiebt sich die Erkenntniß erst viel später [3]). Daher giebt es vieles, was wir nur glauben, ohne es zu wissen, aber nichts, was wir wüßten, ohne es zu glauben [4]).

1) De praed. sanct. 5. Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. — — Ipsum credere nihil aliud est, nisi cum assensione cogitare.

2) De trin. XI, 6. Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. Ib. 17; conf. X, 18.

3) De div. quaest. 83 qu. 48. Quae mox, ut creduntur, intelliguntur, sicut sunt omnes rationes humanae, vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.

4) De magistro 37.

Es iſt aber für die Denkweiſe des Auguſtinus ſehr bezeichnend, daß er das ſchwer Verſtändliche mehr in den ſinnlichen Dingen, in dem hiſtoriſch Gegebenen, als in den Lehren der Religion findet [1]). Darauf beruht es nun, daß er für alles, was wir im praktiſchen Leben anzunehmen pflegen, für das Daſein der Körperwelt beſonders, den Glauben in Anſpruch nimmt. Die Erkenntniß der allgemeinen, ewigen Wahrheiten iſt uns bei Weitem ſicherer, als die Erkenntniß des Körperlichen [2]); auch das, was wir ſehen, glauben wir nur, indem wir der Evidenz der gegenwärtigen Dinge trauen [3]). Der Chriſt wird angewieſen den Sinnen zu glauben in der Evidenz der Dinge; es wird für eine Pflicht desſelben angeſehn, daß er auf dem Standpunkte ſeiner Reinigung, welche durch das Zeitliche geſchieht, auch den zeitlichen Dingen ſeinen Glauben ſchenke. Da iſt es mit dem Zweifel des Academikers aus, nicht allein ſofern er die Erſcheinungen, ſondern auch ſofern er das Urtheil über die Dinge angreift [4]). Der Glaube, welchen Auguſtinus im Gegenſatz gegen die

---

1) De div. qu. 83 l. l. Hier wird das Hiſtoriſche geradezu für unverſtändlich ausgegeben, für das, was nur geglaubt, aber nicht verſtanden werden könne. Dies ſchließt ſich an die Platoniſche Unterſcheidung zwiſchen πίστις und ἀλήθεια an (de trin. IV, 24), iſt aber, wie wir ſehn werden, in der Weiſe zu beſchränken, wie es im Text geſchehn.

2) Ep. 120, 9.

3) Enchir. ad Laur. 2.

4) De civ. d. XIX, 18. Creditque sensibus in rei cujusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum. De trin. IV, 24. Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis, sic purganda temporalibus fidem.

Zweifel des Academikers fordert, nimmt eine durchaus praktische Richtung. Wir sollen glauben, weil wir in diesem Leben ohne Glauben an die Dinge, welche wir wahrnehmen, zu gar keinem Handeln kommen würden [1]). Der Glaube, bemerkt er besonders, sei uns nöthig zur Erkenntniß des Willens anderer Menschen, welchen wir nicht sehen könnten, und zeigt dabei auf eine sehr eindringliche Weise, welche Verwirrung aller menschlichen Dinge daraus erfolgen würde, wenn wir diesen Glauben nicht festhalten wollten [2]).

Es ist aber klar, daß in dem weiten Sinne, in welchem Augustinus den Begriff des Glaubens nimmt, darunter weder der christliche, noch überhaupt der religiöse Glaube verstanden werden kann. Es ist nur ein Mißverständniß, wenn diese Beweise für den Glauben auch für den christlichen Glauben gelten sollen. Wird doch auch dem Platon dieser Glaube zugestanden. Überdies aber muß man es der theologischen Richtung des Augustinus zuschreiben, wie denn Ähnliches schon bei andern Kirchenvätern bemerkt worden ist, daß er solche Elemente unseres Lebens als Beweise für die Nothwendigkeit des Glaubens anführt, welche durch eine tiefer greifende Entwicklung der Wissenschaft dieser hätten gewonnen werden können. Daß er die Wahrheit der Außenwelt nur auf Glauben annimmt, hängt zwar auch mit seinem Vertrauen auf die Führung Gottes zusammen, zeigt aber nicht weniger, daß die Zweifel, von welchen er ausging, doch

1) Conf. VI, 7. Quae nisi crederentur, omnino in hac vita nihil agerémus.

2) De fide rer., quae n. vid. 2 sqq.

nicht völlig aus wiſſenſchaftlichem Geſichtspunkte niedergeſchlagen wurden, und deutet eben deswegen darauf hin, daß ſie auch ſchwerlich aus rein wiſſenſchaftlichen Beweggründen hervorgegangen waren. Was ihn beruhigte, das hat er gewollt. Die Beſtreitung des Zweifels ſollte ihm zeigen, auf der einen Seite, daß wir eine ewige Wahrheit anerkennen müßten, auf der andern Seite, daß wir mit ſinnlichen Erſcheinungen zu thun hätten, welche uns das Ewige verhüllen und in Betrachtung desſelben ſtören. Um die Erforſchung der letztern kümmerte er ſich nun weniger, ihm war es weſentlich um die Erkenntniß des Ewigen zu thun. Daher konnte es ihm genügen, daß der Glaube uns das Daſein einer körperlichen Welt bezeuge und daß die praktiſche Thätigkeit, durch welche wir uns reinigen ſollten, um zur Erkenntniß des Ewigen zu gelangen, die Wahrheit der zeitlichen Dinge vorausſetze.

Aber ſeine wiſſenſchaftliche Richtung iſt nun hiermit auch gegeben. Sie führt ihn der Unterſuchung des Ewigen zu, vornehmlich wie es in unſerm Innern gefunden werden ſoll, wie wir es zuerſt im Glauben, alsdann mehr und mehr wachſend in der Erkenntniß uns anzueignen haben, bis wir zum vollkommenen Schauen desſelben gelangen. Um ihm in dieſer Richtung folgen zu können, müſſen wir zunächſt die Grundlage in das Auge faſſen, von welcher ſie ausgeht, den höhern Glauben, den religiöſen Glauben, welcher nicht ſogleich die Erkenntniß in ſeinem Gefolge hat, ſondern erſt allmälig zur Erkenntniß reifen ſoll.

Es ſind zwei Punkte, auf welche Auguſtinus die Nothwendigkeit dieſes Glaubens ſtützt. Der eine liegt darin, daß unſer Streben auf etwas Zukünftiges gerichtet iſt,

welches wir als ſolches nicht ſehen können, ſondern im Glauben ſuchen müſſen [1]). Wir ſtreben alle nach dem höchſten Gute; an dieſes müſſen wir glauben, damit wir darnach ſtreben können. Dies iſt der höhere Glaube, der Glaube an das, was nicht geſehen, was nicht ſinnlich erkannt wird. Ihn ſpricht Auguſtinus auch den heidniſchen Philoſophen nicht gänzlich ab; aber er bemerkt mit Recht, daß er allein nicht ausreiche, wenn damit nicht auch die Hoffnung verbunden wäre, daß wir das höchſte Gut erreichen könnten. Daher iſt dem Auguſtinus mit dem rechten Glauben auch die Hoffnung auf das genaueſte verbunden [2]). Denn wer die Hoffnung nicht hegt, daß ihm das höchſte Gut zu Theil werden könne, der muß an ſeinem Heile verzweifeln, der kann ihm nicht nachſtreben und ſo leben, wie er leben müßte, um es zu erreichen. Zu dieſer Hoffnung gehört im Beſondern auch der Glaube, daß wir unſterblich ſind nach allem, was uns vom Guten beiwohnt, alſo wie Auguſtinus dies weiter erklärt, an Leib und an Seele, weil wir nicht in dieſem Leben und überhaupt nicht in der Zeit die ewige Seligkeit erreichen können [3]). Dies hängt nun ſehr genau mit dem chriſtlichen Glauben zuſammen und ſoll uns eben zeigen, daß

1) De civ. d. XIX, 4, 1. Neque bonum nostrum jam videmus, unde oportet, ut credendo quaeramus.

2) De civ. d. XIII, 4. Tunc est fides, quando exspectatur in spe, quod in re nondum videtur. Enchir. ad Laur. 2. Cum ergo bona nobis futura esse creduntur, nihil aliud quam sperantur.

3) De trin. XIII, 25. Beatos esse se velle omnes in corde suo vident. — — Multi vero immortales se esse posse desperant, cum — — beatus nullus esse aliter possit; volunt tamen etiam immortales esse, si possent, sed non credendo, quod possint, non ita vivunt, ut possint. Necessaria ergo est fides etc.

die heidnische Philosophie, wiewohl auf Glauben beruhend, doch nicht den rechten und vollständigen Glauben hege, durch welchen wir allein gerettet werden können. Noch entschiedener aber, obgleich an das eben Bemerkte sich anschließend, weist die Betrachtung auf den christlichen Glauben hin, daß wir auch zur Hoffnung des höchsten Gutes den Weg erblickt haben müßten, auf welchem wandelnd wir unser Ziel erreichen könnten. Nur wenn wir den Weg sähen, könnten wir auch den Muth schöpfen und die Kraft in uns finden diesen Weg zu wandeln. Weil nun die heidnischen Philosophen zwar den Glauben an das höchste Gut hatten, aber nicht den rechten Weg sahen es zu erreichen, nicht Gott vertrauten, sondern in ihrem eiteln Stolze nur ihren eigenen Gedanken folgen wollten, darum sind sie in ihre Irrthümer über das höchste Gut gestürzt worden [1]). Mit diesem ersten Punkte hängt der zweite sehr genau zusammen und fügt zu demselben nur noch ein neues Moment. Daß nemlich das höchste Gut uns nicht gegenwärtig ist, das beweist sich in unserer Abhängigkeit von zeitlichen Vorstellungen oder darin, daß wir dem sinnlichen Leben unterworfen sind. Dies konnte als eine nothwendige Folge davon angesehn werden, daß wir noch unvollkommen sind und deswegen nach dem Guten streben müssen; denn ein solches Streben geht nothwendig durch das Zeitliche und Sinnliche hindurch. Auch übersieht Augustinus dies nicht; vielmehr sind seiner Ansicht nach alle Geschöpfe

1) De civ. d. XI, 2. Si inter eum, qui tendit, et illud, quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur, qua eundum sit, quid prodest nosse, quo eundum sit? Ib. XIX, 4.

veränderlich und ihr erſter Zuſtand kann nicht als vollkommen gedacht werden [1]). Aber er liebt es doch bei Weitem mehr ſeinen Standpunkt in der Erfahrung des gegenwärtigen Lebens zu nehmen, welches ihm als ſo verdorben erſcheint, daß er es für unmöglich hält, ſeine Mängel aus einer natürlichen Entwicklung der urſprünglichen Keime abzuleiten; er betrachtet ſie vielmehr als Folge der Ausartung, des Abfalls vom Guten. Deswegen nimmt ſein Beweis von dieſer Seite gewöhnlich die Form an, daß der Glaube uns nöthig ſei wegen der Sünde, um uns zu reinigen von dem Böſen, welches uns aus alter Zeit anklebt [2]). Denn durch die Sünde wäre unſer Auge getrübt für das Überſinnliche, durch ſinnliche Mittel daher müßten wir, in der ſinnlichen Welt lebend, erſt geheilt werden, ehe wir das Überſinnliche ſchauen könnten. Dieſe Mittel trügen nun das Bild und die Verheißung des Überſinnlichen an ſich, damit wir an das erinnert würden, was wir verloren hätten, und durch den Glauben an die göttliche Hülfe und das göttliche Anſehn von da uns wieder erheben könnten, wohin wir gefallen wären [3]). Alles, was wir

1) Ib. XIV, 10; de vera rel. 35.

2) De civ. d. XI, 2. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perfruendum incommutabile lumen, — — fide primum fuerat imbuenda atque purganda. De vera rel. 45.

3) De vera rel. l. l. Sed quia in temporalia devenimus et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere, ut surgat.

erkennen, faſſen wir in ſinnlichen Bildern auf, weil wir ſinnlich ſind; aber wir müſſen, ſo lange wir dies nicht vermeiden können, den Glauben hegen, daß in dieſen ſinnlichen Bildern eine überſinnliche Wahrheit verborgen iſt[1]). Dem Auguſtinus, welcher von der innern Wahrheit und unmittelbaren Gewißheit unſeres Ich, unſeres Seins, Denkens und Lebens ausgeht, erſcheint es als etwas Seltſames, daß wir ſo ſehr dem Sinnlichen und Körperlichen anhängen, welches doch viel weniger gewiß iſt, als unſer eigenes geiſtiges Sein, welches uns auch viel ferner liegt, als dieſes; aber dennoch iſt es ſo, unſere Gewohnheit, wie ſie auch entſtanden ſein möge, hält uns am Körperlichen gefeſſelt und zieht uns immer wieder, wenn wir uns eine Zeit lang über dasſelbe erhoben haben, zu ihm zurück. Dies iſt ihm ein ſicheres Zeichen, daß wir ausgeartet ſind und abgefallen von dem Guten, welchem wir anhangen ſollten. Wir ſollten über den Körper herſchen, laſſen uns aber von ihm überwältigen. Deswegen müſſen wir auch im Körperlichen die Heilsmittel aufſuchen und in ihm den Ähnlichkeiten und Bildern des Überſinnlichen im Glauben, aber nicht im Schauen nachſpüren[2]). Dies iſt die Richtung unſeres Geiſtes, welche unſerm gegenwärtigen Zuſtande geziemt, das Unreine unſeres frühern Lebens im Gedächtniß auszulöſchen, indem wir auf das blicken, was vor uns liegt, vertrauend im Suchen, bis wir zur Erkenntniß gelangen, vertrauend auf Gottes Hülfe, vertrauend auf ein künftiges

1) De trin. VII, 11 sq.
2) De trin. XI, 1.

Leben, in welchem die Erkenntniß des Ewigen erſt zur Vollkommenheit gelangen kann [1].

Beide Punkte, auf welche Auguſtinus ſeinen Glauben ſtützt, hängen auf das genaueſte mit dem praktiſchen Leben zuſammen. Es iſt die Zukunft, welche dieſer Glaube ſucht, eine Zukunft, welche nur durch die geſunde und kräftige That erreicht werden kann. Daher ſchließt ſich auch an den Glauben die Hoffnung, an die Hoffnung die Liebe an, welche nichts anderes iſt, als der verſtärkte Wille [2]. Erſt durch die Liebe wird der Glaube thätig; der Glaube ohne Werke iſt todt [3]. Eben ſo wie wir an die Wahrheit glauben und ſie hoffen müſſen, damit wir ſie erreichen können, eben ſo müſſen wir ſie auch wollen und unſere ganze Liebe ihr widmen, um zu ihr zu gelangen. Denn nur eine ausſchließliche Liebe darf dem gewidmet werden, was das Höchſte iſt. Wer noch etwas anderes liebt, als die Wahrheit, der ergiebt ſich dem Schein, dem Irrthum. So haben wir auf Gott unſere Liebe zu richten und alles andere nur in ihm zu lieben. Dieſe Liebe muß nothwendig der Erkenntniß vorausgehn; denn

1) De trin. IX, 1. Perfectionem in hac vita dicit (sc. apostolus) non aliud, quam ea, quae retro sunt, oblivisci et in ea, quae ante sunt, extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud, quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcunque inchoat cognitionem, cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. Ib. XIV, 4.

2) De trin. XV, 38 fin.; 41. — Amorem seu dilectionem, quae valentior est voluntas.

3) Enchir. ad Laur. 2; de civ. d. XIX, 27. Fides sine operibus mortua est. — — Fides per dilectionem operatur.

um Gott zu erkennen, müſſen wir es verdienen. Seine Erkenntniß kann nur als Belohnung unſeres Strebens oder unſerer Liebe eintreten und kann daher der Liebe nicht vorausgehn [1]). Hieraus folgt es denn auch unausbleiblich, daß überhaupt ohne die wahre Liebe, welche mit dem wahren Glauben vereinigt iſt, keine wahre Erkenntniß ſtattfinden kann; denn es giebt ja keine andere Erkenntniß als die Erkenntniß der Wahrheit, und in dieſem Sinne ſind die Abmahnungen gegen thörige Neugier und eitle Forſchung zu nehmen, wenn ſie in das rechte Licht gerückt werden ſollen. Sie ſollen uns vor der Forſchung warnen, welche nicht in der Liebe zu Gott oder zur Wahrheit gegründet iſt. Wer aber dieſe beſitzt, der darf auch ohne Beſorgniß forſchen [2]). Daher iſt zur wahren Erkenntniß vor allen Dingen der Glaube nöthig, durch welchen wir uns dem Guten zuwenden, damit wir ſo gereinigt das Gute ſehen und Gott in unſerm Herzen erblicken können [3]). Dies wirft er nun den heidniſchen

1) De mor. eccl. cath. 47. Diligamus igitur deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicunque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cujus promissione gaudemus, nec praemium potest praecedere merita priusque homini dari, quam dignus est. — — Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus. Doch ſoll auch die Liebe ſich erſt im ewigen Leben erfüllen, daher verbeſſert Auguſtin retr. I, 7, 4 das plena in sincera.

2) De div. qu. 83 qu. 68, 2.

3) Ib. 3. Quapropter cum vivere non possint, nisi recte vivant, nec recte vivere valeant, nisi credant, manifestum est a

Philoſophen vor, daß ſie den Glauben nicht hätten, daß ihnen die Hoffnung und die Liebe fehlten, durch welche das Herz gereinigt werden müſſe, und daß ſie deswegen auch nichts Gutes vermöchten und die Wahrheit nicht zu erkennen im Stande wären. Ihnen wird deswegen auch alle Tugend abgeſprochen. Wir ſehen wohl, daß wir ſeine Folgerung nicht abweiſen könnten, wenn die Vorausſetzung richtig wäre. Er ſetzt aber voraus, daß unſer Geiſt, wenn er den chriſtlichen Glauben nicht hat, vergeblich gegen die ſinnliche Begierde ankämpft und ihr beſtändig unterworfen vom Laſter ſich nicht zu reinigen vermag. Er geſteht wohl zu, daß dabei eine Beherſchung des Leibes und ein ſiegreicher Kampf gegen das einzelne Laſter möglich ſei; aber alles dies nicht aus den rechten Beweggründen, weil die Heiden ohne Erkenntniß des wahren Gottes, vielmehr böſen Dämonen hingegeben, auf ſich ſelbſt vertrauend und von Stolz aufgeblaſen nur andere Laſter durch das ſchlimmſte aller, durch Stolz und Ruhmſucht, zu unterdrücken vermöchten [1]).

Wenn wir nun ſo ſeine Lehre über den Glauben in

---

fide incipiendum, ut praecepta, quibus a saeculo hoc avertuntur, cor mundum faciant, ubi videri deus possit.

1) De trin. IV, 20; de civ. d. V, 13; XII, 6; XIV, 13; XIX, 25. Quamlibet enim videatur animus corpori et ratio vitiis laudabiliter imperare, si deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum esse ipse deus praecepit, nullo modo corpori vitiisque recte imperat. — — Nam licet a quibusdam tunc, cum ad se ipsas referuntur, verae et honestae putentur esse virtutes, nec propter aliud expetantur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt. De div. quaest. 83 qu. 36, 4. Dei timor — inchoat sapientem. Dies ſind die glänzenden Laſter der Heiden.

voraussetzen, welches keiner Definition bedarf [1]). Dies ist nun eben der höchste Gegenstand unseres Denkens, welchen wir nicht durch irgend einen andern Gedanken ausdrücken können. Mit größerer Wahrheit denken wir Gott, als wir über ihn sprechen, mit größerer Wahrheit ist er, als wir ihn denken [2]). Wir müssen daran zweifeln, ob wir irgend etwas über ihn im eigentlichen Sinn der Worte aussagen können [3]), so wie überhaupt Augustinus nach der Erkenntniß des Übersinnlichen strebend bemerkt, daß wir nur Weniges im eigentlichen Sinn reden [4]). Daher gesteht er sich, daß Gott besser gewußt werde im Nicht-Wissen, als im Wissen, ja daß die Seele keine andere Wissenschaft von ihm habe, als zu wissen, wie sie ihn nicht wisse [5]). Nicht leicht läßt sich ein Name für ihn finden; das höchste Ding möchte man ihn nennen, aber er ist vielmehr die Ursache aller Dinge; vielleicht paßt auch dieser Name nicht für seine Herlichkeit [6]). Dem Augustinus, welcher aus Irrthümern über Gott sich herausgearbeitet hatte, mußte es schon eine wichtige Sache sein nur durch verneinende Formeln solche Irrthümer ab-

---

1) C. Acad. I, 15 mit unmittelbarer Beziehung auf den Begriff der Weisheit, dessen Zusammenhang mit dem Begriffe Gottes schon aus dem Frühern bekannt ist.

2) De trin. VII, 7. Verius enim cogitatur deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur.

3) Ib. V, 11.

4) Conf. XI, 26.

5) De ord. II, 44. Qui scitur melius nesciendo. Ib. 47. Cujus nulla scientia est in anima, nisi scire, quomodo eum nesciat.

6) De doctr. Chr. I, 5.

weiſen zu können [1]); aber es konnte ihm auch nicht verborgen bleiben, daß die Verneinung des Irrthums ſelbſt ein Wiſſen vorausſetze, da er in jedem Nicht-Wiſſen ein Wiſſen des Nicht-Wiſſens und die Gegenwart des Begriffs der Wahrheit fand. Daher bezweifelt er zwar von vornherein in keiner Weiſe, daß wir Gott nicht erkennen können wie eine mathematiſche Wahrheit oder einen andern allgemeinen Begriff der Wiſſenſchaft, denn er iſt vielmehr das überſchwengliche Licht, welches alles erleuchtet, als einer der Gegenſtände, welcher erleuchtet wird [2]), weiß aber auch ſehr gut, daß eben dies ſchon eine Beſtimmung über die Art abgiebt, in welcher wir ihn denken ſollen. Es liegt darin, daß er ein unmittelbares Verhältniß zu unſerm denkenden Geiſte hat [3]), welchen er erleuchtet, und wie ſchon früher geſagt, die Wahrheit iſt, welche allen vernünftigen Weſen ihr Sein und ihr Erkennen gewährt [4]).

Daher iſt es denn auch eine Vorausſetzung des Auguſtinus, daß wir ein Wiſſen von Gott haben, welcher Art es auch ſein möge. Wir würden ihn nicht anrufen können, wenn wir nicht von ihm wüßten. Wir müſſen ihn von andern Gegenſtänden unterſcheiden, wenn wir ihn als etwas von andern Gegenſtänden Unterſchiedenes an-

1) De trin. VIII, 3. Non enim parvae notitiae pars est, — — si antequam scire possimus, quid sit deus, possumus jam scire, quid non sit.

2) Solil. I, 11; 15; de gen. ad lit. XII, 59.

3) De mus. VI, 1. Qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet.

4) Conf. VII, 16.

rufen ſollen [1]). So müſſen wir alſo auch in irgend einer Weiſe ſeinen Begriff beſtimmen können, wie unvollkommen es auch ſei. In dieſer Überzeugung ſtellt Auguſtinus ſeine allgemeinen Begriffbeſtimmungen über Gott auf. Sie weiſen uns alle nur auf das Höchſte hin, was wir denken können. Gott iſt das höchſte Sein, das Sein im höchſten Sinne (summe esse), welches ausdrücklich entgegengeſetzt wird dem Sein in irgend einer beſondern Art; denn dies beſondere Sein wird von Gott nur hervorgebracht [2]). So iſt er auch das Leben und das Erkennen und der Wille, alles dies im höchſten Sinn, in einem Sinn genommen, über welchen nichts geht, und zuſammengefaßt zu einer vollkommenen Einheit, in welcher kein Unterſchied iſt des Einen von dem Andern [3]). Dieſe Ausdrücke weiſen auf ein vernünftiges Weſen hin, deſſen Sein nichts als vernünftiges Denken, nichts als Leben und Thätigkeit iſt. Auguſtinus iſt bemüht uns darauf aufmerkſam zu machen, daß die Vernunft, welche wir Gott beilegen möchten, nicht nach dem unvollkommenen Maße gemeſſen werde, nach welchem wir unſere Vernunft meſſen dürfen. Denn bei uns bilden das Sein, das

1) Conf. I, 1. Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. Wer Gott liebt, muß ihn kennen. Conf. VII, 16. Caritas novit eam (sc. veritatem). De trin. VIII, 12.

2) De civ. d. XXII, 24, 1. Qui summe est et facit esse, quidquid aliquo modo est.

3) De trin. VI, 11. Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus, ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia. Conf. XIII, 12.

Wiſſen und der Wille zwar eine Einheit, können und müſſen aber doch auch von einander unterſchieden werden; in Gott aber iſt ein ſolcher Unterſchied nicht ſtatthaft [1]). Wenn daher Gott der Verſtand genannt wird, in welchem alles iſt, ſo wird auch ſogleich hinzugeſetzt, daß er vielmehr alles ſei oder das Princip aller Dinge [2]), d. h. in ihm liege nicht allein alles dem Vermögen nach, wie in unſerm Verſtande, ſondern er denke wirklich alles und ſei der Grund aller Gedanken der Geſchöpfe. Zu dieſen Erklärungen, welche alles in Gott zuſammenfaſſen ſollen, was irgend einen Werth hat, gehören denn auch die oft wiederholten Formeln, daß Gott das ſei, in welchem, aus welchem, von welchem und durch welches alles wahr ſei, was wahr ſei [3]), Formeln, an welche ſich alsdann auch ähnliche verneinende Ausdrücke anſchließen, Gott als das bezeichnend, über welchem, außer welchem und ohne welches nichts ſei [4]). Nicht weniger gehören hierher ſolche Erklärungen über den Begriff Gottes, welche ihn über einen jeden Gegenſatz hinausrücken; denn weil er alles umfaßt, was wahrhaft iſt, muß er auch alle Gegenſätze in ſich vereinen und kann nicht durch einen derſelben in Gegenſatz gegen den andern ausgedrückt werden. Dem höchſten Sein kann nichts anderes entgegengeſetzt werden, als das Nicht-Sein; alles daher, welchem ein Sein mit

1) De trin. XV, 12.

2) De ord. II, 26.

3) Solil. I, 3. Deus, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia etc. De quant. an. 77; de vera rel. 113; conf. I, 2.

4) Solil. I, 4.

Recht beigelegt wird, ist ihm nicht entgegen [1]). Das Unendliche ist in ihm in unaussprechlicher Weise begrenzt, indem es sein Verstand umfaßt; seine Weisheit ist vielfach einförmig und einförmig vielfach [2]). Einfachheit und Vielfachheit kommen ihm in gleicher Weise zu; denn nicht in unwürdiger Weise nennen wir ihn groß, gut, weise, selig und sonst noch andere Prädicate legen wir ihm mit Recht bei; aber seine Größe ist seine Weisheit, seine Güte ist von seiner Weisheit nicht unterschieden und so sind alle diese Prädicate mit seinem Sein eins und dasselbe [3]). Er ist beständig bewegt und beständig in Ruhe [4]); in Thätigkeit versteht er es zu ruhen und in Ruhe thätig zu sein; das Zeitliche bewegt er, ohne daß er zeitlich wäre [5]). In allen diesen Formeln wird etwas verlangt, was unser Fassungsvermögen übersteigt, und Augustinus ist sich dessen wohl bewußt; er weiß es, daß unser Denken an dem Zeitlichen hängt; er verlangt deswegen, daß wir vom Zeitlichen uns reinigen sollen, um Gott zu denken [6]). Er weiß es nicht weniger, daß wir uns nicht völlig reinigen können oder dürfen, sondern im Zeitlichen lebend der zeitlichen Heilmittel bedürfen; aber eben deswegen sollen wir den Glauben hegen an das, was über dem Zeitlichen ist, und in den Heilmitteln die Verkündi-

1) De civ. d. XII, 2.
2) Ib. 18.
3) De trin. VI, 6 sqq.; XV, 7 sqq.
4) Conf. XIII, 37.
5) De civ. d. X, 12. Temporalia movens temporaliter non movetur. Ib. XII, 17, 2. Novit quiescens agere et agens quiescere. De trin. I, 3.
6) De trin. l. l.

gung der künftigen Gesundheit erblicken [1]). Alles dies zusammenfassend bedient sich Augustinus der bekannten Formel, daß der Begriff Gottes in keiner der Kategorien ausgedrückt werden könne [2]). Diesen Satz beweist er in verschiedener Weise, doch geht alles in seinen Beweisen auf zwei Punkte zurück, theils auf die Einfachheit, theils auf die Unveränderlichkeit oder Ewigkeit Gottes. Beide Eigenschaften hängen dem Augustinus auch auf das genaueste zusammen; denn das Einfache kann nicht verändert werden, weil eine jede Veränderung eine Trennung dessen, was hat und was gehabt wird, also des Subjects vom Prädicate und mithin eine Zusammensetzung voraussetzt [3]). Weil nun Gott unveränderlich ist, so kommt ihm kein Accidens zu und alle Relationen, welche ihm beigelegt werden, sind zwar von seiner Substanz verschieden, dürfen aber doch nicht als etwas Veränderliches an ihm gedacht werden [4]). Seine Einfachheit aber in dem weiten Sinne, in welchem sie nach dem vorher Angeführten gefaßt wird, schließt jeden Unterschied eines Habens, einer Größe oder Beschaffenheit aus, welche ihm beigelegt werden könnte [5]). Bei den veränderlichen Dingen ist eben deswegen, weil sie veränderlich sind, die Substanz von den veränderlichen Beschaffenheiten, Zuständen u. s. w. trennbar und zu unterscheiden, aber nicht so bei dem unveränderlichen Wesen, welches in unveränderlicher Einheit

1) De trin. IV, 24.
2) Conf. IV, 29; de trin. V, 6.
3) De civ. d. XI, 10.
4) De trin. l. l.
5) Conf. l. l.

mit allem ihm Zukommenden besteht und bei welchem wir also durchaus keinen Grund haben seine Prädicate von seinem Subjecte zu unterscheiden. Den Geschöpfen werden ihre Eigenschaften beigelegt; sie haben nur Theil an denselben; aber Gott werden sie nicht beigelegt; er ist vielmehr das Princip, an welchem alles Theil hat und durch welches alles seine Beschaffenheit erhält [1]). Daher scheut sich Augustinus auch Gott eine Substanz zu nennen; das Wort Essenz gefällt ihm besser [2]); er deutet aber auch an, daß alle diese Ausdrücke, wie sie auch gewählt werden möchten, doch den Begriff Gottes im eigentlichen Sinne auszudrücken nicht geeignet wären, und hält es deswegen für gerathen dem Sprachgebrauche der Kirche sich anzuschließen [3]). Darin sind denn alle verneinende Bestimmungen über den Begriff Gottes ihm gegründet; denn alles, was von Gott in bejahender Weise nicht unschicklich ausgesagt werden kann, steht doch unter der Bedingung, daß es nicht in der Weise menschlicher Aussagen gefaßt werde, weil diese immer das Subject vom Prädicate unterscheiden. Gott ist ohne Zweifel gut zu nennen; denn alle Menschen stimmen darin überein, daß

1) De civ. d. XI, 10, 2 sq.; de trin. XV, 8; ep. 120, 16; de div. qu. 83 qu. 23.

2) De trin. III, 21; V, 3; VII, 10. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex, cui hoc sit esse, quod illi est, quidquid aliud de illo ad illum dicitur. — — Unde manifestum est deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur.

3) Ib. II, 35; ep. 120, 17.

nichts beſſer und erhabener ſei, als er, und daß jedes, was weniger gut ſei, als ein anderes, nicht in Wahrheit Gott genannt werden könne [1]; aber dennoch iſt dabei zu bedenken, daß wenn wir ihm das Gute beilegen, dies nicht als ſeine Qualität zu denken ſei; eben ſo iſt er groß ohne Quantität, Schöpfer ohne Bedürftigkeit, ohne Lage allen Dingen vorſitzend, ohne Haltung alles habend, ohne Ort überall ganz, ohne Zeit ewig dauernd, ohne alle Veränderung Veränderliches thuend und nichts leidend [2]. Wenn Gott Princip genannt wird, ſo haben wir darin doch nur den Ausdruck eines Verhältniſſes zu ſehen, welches ihm beigelegt wird [3]. So legen wir ihm viele Verhältniſſe bei, auch zu zeitlichen Dingen, zu der Welt, welche geworden iſt, und zu den einzelnen Geſchöpfen in ihr; dieſe Verhältniſſe können wir nicht anders als zeitlich denken; aber Gott dürfen wir ſie nicht in zeitlicher Weiſe, nicht als etwas Accidentelles zuſchreiben [4]. Selbſt den Gedanken will Auguſtinus nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Gott beilegen; nur in derſelben bildlichen Weiſe, in welcher die Schrift vom Vergeſſen Gottes ſpräche, ſchriebe ſie ihm auch Gedanken zu; denn der Gedanke bezeichne etwas Veränderliches; er komme aus

1) De doctr. Chr. I, 7; de lib. arb. II, 14.

2) De trin. V, 2. Ut sic intelligamus deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem.

3) Ib. 14.

4) Ib. 17.

der Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus der Formlosigkeit und Formbarkeit zur Form, in Gott aber sei kein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit [1]). Es giebt drei Weisen über Gott zu irren, entweder indem man ihn mit Bildern seiner Einbildungskraft verwechselt oder indem man ihn nach körperlichen Dingen oder nach geistigen Geschöpfen beurtheilt. Der erste Irrthum ist der schlimmste, denn er legt Gott etwas bei, was gar nicht vorhanden ist und keine Wahrheit hat; aber Gott ist auch nicht einem körperlichen Dinge zu vergleichen, denn alles Körperliche ist theilbar und seine Theile sind kleiner als das Ganze; Gott dagegen muß als eine Einheit gedacht werden, welche überall ganz ist; er ist nicht vergleichbar mit geschaffenen Geistern; weil er nicht veränderlich ist, wie diese [2]).

Man könnte manchen der Ausdrücke, in welchen Augustinus den Begriff Gottes darzustellen sucht, eine Neigung zum Pantheismus vorwerfen, wie ja auch seine Vorliebe für die Neu-Platonische Philosophie hierzu einen Vorwand abgeben könnte. Allein die Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe, zwischen Gott und der Welt, welche dem Augustinus unerschütterlich feststeht, bildet ein hinlänglich starkes Gegengewicht gegen alle pantheistische Verirrungen und läßt ihn in keinem Augenblicke die Wahrheit Gottes oder die Wahrheit der Welt oder beider wesentliche Verschiedenheit vergessen. Zwar

1) De trin. XV, 25. Verbum dei sine cogitatione dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile, quod esse etiam possit informe.

2) Ib. I, 1; conf. III, 12.

ſteht ihm die Überzeugung feſt, daß Gott die alleinige Wahrheit ſei und daß nur die ewige Wahrheit als Ziel unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens angeſehn werden dürfe; aber man würde dieſe Lehre falſch deuten, wenn man glaubte, es ſollte dadurch das Sein und die Wahrheit der Welt aufgehoben werden. Das Für-ſich-ſein der weltlichen Dinge, ihr Werden in der Zeit bezweifelt Auguſtinus deswegen nicht, wie wir geſehn haben, ſondern neben der ewigen Wahrheit erkennt er die Wahrheit der zeitlich ſtrebenden Dinge an, nur daß alle Wahrheit, welche in dieſer iſt, auch in der ewigen Wahrheit ſein muß. Eben ſo erklärt ſich Auguſtinus gegen die Meinung, daß Gott die Welt ſei oder die Weltſeele; weil dies nur unwürdige Vorſtellungen von Gott mit ſich führen würde [1]), und in demſelben Sinne verwirft er die Meinung, daß die vernünftigen Seelen Theile Gottes wären [2]). Das vollkommene Sein, welches er Gott beilegt, umfaßt zwar nothwendiger Weiſe alles Sein in ſich, was wahrhaft iſt; aber es umfaßt dieſes Sein doch in ſolcher Weiſe, daß es nichts von allen Dingen der Welt iſt, und indem es alles bewirkt, doch keine dieſer Wirkungen ihm beigelegt werden kann, als ſeine Thätigkeit; denn ſonſt würden zeitliche Thätigkeiten ihm zukommen. Er wirkt alles in den Dingen ſo, daß dieſe doch ihre eigenen Thätigkeiten haben [3]). Wir ſehen, wie dies die

1) De civ. d. IV, 12; VII, 5. Mit den Neu-Platonikern nahm er früher die Weltſeele an und betrachtete die Welt als ein belebtes Weſen; ſpäter bezweifelte er dieſe Anſicht, ohne ſie geradezu verwerfen zu wollen. Retr. I, 11, 4.

2) De civ. d. IV, 13.

3) Ib. VII, 30. Haec autem facit atque agit unus verus

Freiheit der Dinge in der Welt behauptet, welche, ohne Schwankungen festgehalten, die sicherste Schutzwehr gegen den Pantheismus ist. Augustinus hält sie in diesem Sinne besonders in Rücksicht auf das Böse fest. Wer könnte es ertragen, daß die vernünftigen Seelen als Theile Gottes angesehn würden, wenn er bedenkt, daß sie das Schmählichste dulden, daß sie verdammungswürdige Thaten begehn [1]? Wenn auch von Gott alle Kräfte der Welt sind, so doch keineswegs alle Beschlüsse des Willens; die bösen Beschlüsse können von ihm nicht hergeleitet werden, weil sie gegen seine Ordnung, gegen die Natur sind [2]. Zwar wird auch bemerkt, daß der böse Wille nur Eitles hervorbringe [3]; aber wir werden sehn, daß dieses Eitle doch als etwas sehr Dauerhaftes vom Augustinus gedacht wird. Diese Fragen genauer zu erörtern müssen wir uns jedoch für einen spätern Theil unserer Untersuchungen vorbehalten.

Wenn wir uns nun alle diese Gedanken überlegen, in welchen Augustinus den Begriff Gottes weniger zu erklären, als zu beschreiben sucht, indem er ihn in einer Verbindung einzelner theils verneinender, theils bejahen-

deus, sed sicut deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens coelum et terram praesente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt, quod ipse.

1) De civ. d. IV, 13.

2) Ib. V, 8. A quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates. Ib. 9, 4. Malae quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est.

3) Ib. XII, 8.

der Bestimmungen auseinandersetzt, so bleibt als das Wesentliche, in allem Wechsel dieser Zusammenstellungen Festgehaltene übrig, daß wir in unserm vernünftigen Streben überhaupt ein Höchstes und Letztes, ein Bestes, eine einige und unwandelbare Wahrheit anzuerkennen haben, welches Ziel unseres vernünftigen Strebens wir in den einen Begriff Gottes zusammenfassen. Gehen wir hiervon aus, so können wir nicht daran zweifeln, ob wir diesem Begriffe Wahrheit zuschreiben sollen oder nicht. Daß die Wahrheit Wahrheit habe, bedarf nicht erst des Beweises. Zwar finden wir beim Augustinus zuweilen ein Bestreben die Gründe auseinanderzusetzen, auf welchen sein Glaube an Gott beruht; aber wenn wir sie genauer betrachten, so laufen sie doch alle auf das hinaus, was wir schon früher auseinandergesetzt haben, daß der Begriff Gottes, eins mit dem Begriffe der Wahrheit, mit einer Gewißheit uns beiwohne, welcher kein Zweifel widerstehn könne. Sich anschließend an die Eintheilung der alten Philosophie findet Augustinus in allen drei Theilen derselben den Begriff Gottes gegründet, indem die göttliche Weisheit, unveränderlich in ihrem Sein, sowohl ethisch das höchste Gut sei, als physisch die Ursachen aller Dinge umfasse, und logisch die Sicherheit alles Denkens gewähre [1]). Besonders aber hält er sich an den zuletzt erwähnten Punkt, weil der Begriff der Wahrheit, in welchem alle Erkenntniß gegründet ist, zunächst eine logische Bedeutung hat. Diese Wahrheit im höchsten, im unbedingten Sinn, haben wir gesehn, ist ihm unveränderlich und daher einfach,

1) Ep. 118, 20; cf. de civ. d. VIII, 6 — 8.

höher als das Körperliche, höher als der geſchaffene Geiſt, und hierin findet er die Hauptbedingungen, welche zu der Einſicht gehören, daß ein Gott von uns angenommen werden müſſe [1]). Daher iſt es auch nur ſcheinbar, wenn er die Wahl geſtattet entweder anzunehmen, daß die Wahrheit, welche wir nicht leugnen können und welche höher iſt, als unſer Geiſt, Gott ſei, oder daß es noch etwas Höheres als dieſe Wahrheit gebe und daß dieſes Höhere Gott ſei [2]); denn Auguſtinus iſt keineswegs, wie Platon und ſeine Anhänger, dazu geneigt etwas Höheres als die Wahrheit anzunehmen. Nichts Höheres als ſie kann gedacht werden, weil ſie alles wahre Sein umfaßt [3]). Aber nicht weniger feſt ſteht dem Auguſtinus auch die Überzeugung, daß Gott das höchſte Gut ſei, an deſſen Wahrheit wir nicht zweifeln können, weil wir alle nach ihm ſtreben [4]). Ohne dies höchſte Gut würde kein anderes Gut ſein; nur durch Theilnahme an demſelben iſt ein jedes gut, was wahrhaft gut iſt. Es iſt nicht weit entfernt von uns, denn in ihm leben und weben und ſind wir [5]). Was bedürfen wir eines weitern Beweiſes? Auch iſt dieſes höchſte Gut nicht verſchieden von der Wahrheit; denn nur das wahre Sein kann geliebt

1) De civ. d. VIII, 6.

2) De lib. arb. II, 39. Man hat mit Recht bemerkt, daß in dieſer Argumentation von §. 11 — 39 die Keime des ſo genannten ontologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes liegen.

3) De vera rel. 57; de trin. VIII, 3.

4) Ib. 4. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud? Tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.

5) Ib. 5.

werden; unſere Seele liebt nothwendig die Wahrheit, welche ſie ſucht [1]), und wenn ſie dieſelbe liebt, muß ſie dieſelbe auch kennen, denn völlig Unbekanntes kann man nicht lieben [2]). Man könnte bei dieſen Beweiſen oder vielmehr bei dieſen Berufungen auf die unmittelbare Überzeugung, welche uns beiwohne, daß der Begriff Gottes Wahrheit habe, vielleicht dies vermiſſen, daß ſie zwar eine unbedingte Wahrheit und ein höchſtes Gut forderten, aber doch nicht darthäten, daß dieſelben als vorhanden vorausgeſetzt werden müßten, denn es genügte vielleicht anzunehmen, daß ſie werden ſollten. Dagegen erinnert aber Auguſtinus, daß bei der ewigen Regel, nach welcher alles beurtheilt werden müſſe, keine Rede von einem Sollen ſein könnte. Vielmehr müſſe nach ihr alles ſich richten und ſie ſei deswegen als das Frühere anzuſehn, welches nicht anders als ſein könne; ein Werden dürfe dem Ewigen nicht beigelegt werden [3]). Wenn nun von dieſer Seite her der Begriff Gottes dem Auguſtinus vollkommen ſicher ſteht, ſo verſchmäht er doch nicht auch von phyſiſcher Seite her auf die Nothwendigkeit desſelben zu dringen. Da betrachtet er die Schöpfung als den Beweis einer weiſen und vollkommenen Urſache, indem ſie zwar als gut und weiſe und ſchön geordnet ſich ausweiſt, aber doch

1) De lib. arb. II, 36; de vera rel. 21; de trin. VIII, 5.

2) Ib. 6; X, 1.

3) De vera rel. 57 sq.; ep. 162, 2. Habes enim librum de vera religione, quem si recoleres atque perspiceres, nunquam tibi videretur ratione cogi deum esse, vel ratiocinando effici deum esse debere. — — Homo enim sapiens esse debet, si est, ut maneat, si nondum est, ut fiat, deus autem sapiens non esse debet, sed est.

auch alle Geſchöpfe als unvollkommen ſich zeigen und auf etwas Höheres deuten, weil wir bei ihrer Unvollkommenheit uns nicht beruhigen können. Er ſieht die Betrachtung aller dieſer Dinge doch nur wie eine Leiter an, durch welche wir allmälig von der äußern Natur zu den Tiefen der Seele emporklimmen und von da weiter zu dem, was über der Seele iſt, zu Gott, gelangen ſollen [1]). Von dieſer Seite erſcheint ihm Gott als der ewige Grund aller Form, welcher den Geſchöpfen ihre zeitlichen Formen verliehen hat, als die höchſte Schönheit, welche alle Schönheit in ſich umfaßt, aber dabei über jede körperliche Schönheit ſich erhebt [2]). Aber wie gern auch Auguſtinus beſonders der letzten Auffaſſungsweiſe ſich zuwendet, ſo daß in ihr einer der Grundzüge ſeiner Denkart nicht zu verkennen iſt, ſo ſtellt er doch keinesweges in Abrede, daß wir durch das veränderliche Geſchöpf an die beſtändige Wahrheit nur erinnert werden [3]). So weiſt uns denn auch dieſe Art des Beweiſes nur darauf hin, daß wir urſprünglich mit der Quelle aller Wahrheit, mit Gott, verbunden ſind und in dieſer Verbindung die Beſtändigkeit alles unſeres Denkens zu ſuchen haben.

Wenn man nun den Begriff Gottes nach der Lehre des Auguſtinus als das höchſte Ziel aller Erkenntniß, aber auch als die Grundlage alles unſeres Wiſſens erkannt hat, ſo wird man darin die doppelte Richtung in ſeiner Art ihn zu behandeln gerechtfertigt finden, indem

1) Conf. X, 8 sqq.; de trin. XV, 3; 6.

2) De vera rel. 21; de div. quaest. 83. qu. 44.

3) Conf. XI, 10. Per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur.

er ihn theils als etwas darſtellt, was unſere Erkenntniß bei Weitem überſteige, theils aber auch unaufhörlich bemüht iſt ihn uns ſo nahe, ſo faßlich als möglich vor Augen zu legen. Die Unbegreiflichkeit Gottes für unſer zeitliches Leben iſt ein Grunddogma, ſo wie überhaupt der chriſtlichen, ſo der Auguſtiniſchen Lehre; wir haben ſchon geſehn, wie dieſe nachweiſt, daß alle Formen unſeres Denkens ungenügend ſind das Höchſte auszudrücken, welches wir ſuchen. Aber dies verhindert ſie keineswegs die Frucht unſeres Forſchens über Gott anzuerkennen. Vielmehr ſo wie alle Wahrheit in Gott iſt, ſo erkennen wir auch in aller Wahrheit Gott. Wir erkennen ihn ſchon, indem wir erkennen, wie unbegreiflich er iſt. Wir ſollen aber auch weiter forſchen, um in der Erkenntniß der Geſchöpfe die Wahrheit Gottes zu finden. Denn kein Geſchöpf iſt, als weil Gott dasſelbe weiß [1]), und wenn wir daher ein Geſchöpf Gottes erkennen, ſo erkennen wir auch das Wiſſen Gottes oder Gott. Deswegen dürfen wir nun auch nicht verzagen und vor der Forſchung nach Gott zurückſchrecken, ſondern in der Erkenntniß überhaupt fortſchreitend dürfen wir auch ſicher ſein in der Erkenntniß Gottes fortzuſchreiten. Um ihn zu ſuchen, finden wir ihn, und um ihn zu finden, ſuchen wir ihn [2]).

---

1) Conf. VII, 6. Nulla natura est, nisi quia nosti eam.

2) De trin. XV, 2. Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui, quam sit incomprehensibile, quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse, quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quam diu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur et quae-

Bei dieſem Forſchen um Gott zu erkennen iſt nun das Streben des Auguſtinus zuweilen darauf gerichtet die Eigenſchaften Gottes aus ſeinem Begriffe ſich zu entwickeln, um ſo unmittelbar, wie es ſcheint, zu ſeinem Ziele zu gelangen. Und er iſt hierin ſehr reichhaltig, indem er eine Menge Prädicate Gottes aufzuzählen weiß. Aber wir wiſſen auch ſchon aus dem Obigen, daß er ſeine Prädicate doch nur in uneigentlichem Sinn von Gott gebraucht; er bringt ſie auch wieder auf eine kleinere Zahl zurück und ſieht es als Aufgabe an, wenn ſie über das Sinnbildliche ſich erheben ſollten, ſie zu einer Einheit zuſammenzuziehen [1]). Daher können wir nicht zweifeln, daß ihm dieſer Weg der Unterſuchung von der Einheit des Begriffs zur Vielheit der Eigenſchaften nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Dagegen weiß er uns auf die eindringlichſte Weiſe einen andern Weg zu beſchreiben und dadurch auf das anſchaulichſte darzuthun, daß wir ihn wandelnd nicht ohne Erkenntniß Gottes ſein können. Niemand, ruft er uns zu, niemand ſage: ich weiß nicht, was ich lieben ſoll. Er liebe ſeinen Bruder und er wird die eine Liebe lieben, welche Gott iſt [2]). Wenn wir unſern Bruder lieben, was lieben wir da in ihm? Etwa die Gleichheit der Form, die menſchliche Geſtalt, welche wir an uns und Andern kennen gelernt haben? Lieben wir ihn zufolge einer allgemeinen Kenntniß ſeiner Art

---

rendum invenitur? Nam et quaeritur, ut inveniatur dulcius, et invenitur, ut quaeratur avidius.

1) De trin. XV, 6 sqq.

2) Ib. VIII, 12. Nemo dicat, non novi, quid diligam. Diligat fratrem et diliget eandem dilectionem.

oder Gattung? Keinesweges. Denn wir lieben auch Verstorbene. Aber nur weil wir glauben, das, was wir in ihnen lieben, sei noch in ihnen vorhanden. Also nur das Ewige, von den Bedingungen des zeitlichen Lebens Unabhängige lieben wir in ihnen. Dies ist das Gute, der gerechte Geist. Denn wenn wir jemanden geliebt haben, weil wir von ihm das Beste glaubten, wir finden aber nachher, daß wir uns hierin irrten, so verwandelt sich unsere Liebe zu ihm; wir lieben ihn alsdann nur noch, weil wir hoffen, daß er noch gut werden könne. Deswegen ist unsere Liebe zu den Menschen veränderlich, weil unsere Liebe nicht sowohl auf sie gerichtet ist, als auf das Gute, welches in ihnen entweder wirklich ist oder doch in ihnen werden kann. Sollen wir aber etwas lieben, so müssen wir es auch kennen. Den Geist mögen wir nun wohl in uns kennen lernen; aber nicht so den gerechten Geist, falls wir nicht selbst gerecht sein sollten. Niemand also würde den gerechten Geist lieben können, welcher nicht schon gerecht wäre, wenn er seine Kenntniß des Gerechten aus sich selbst schöpfen müßte. Niemand würde daher auch unter dieser Bedingung wollen können, daß er selbst gerecht wäre. Aber auch der Gerechte würde nicht wissen können, daß er gerecht wäre, wenn er nicht eine allgemeine Regel in sich fände, nach welcher er seine eigene, wie alle Gerechtigkeit beurtheilte. Also unsere Liebe ist nur auf das Gerechte gerichtet und dieses Gerechte finden wir nicht in uns, sondern in der ewigen Wahrheit Gottes. Daher wenn wir lieben, so müssen wir auch Gott kennen, in welchem wir alles lieben, was liebenswerth ist. Gott ist selbst die Liebe und wer die

Liebe hat, weiß, was die Liebe iſt, weiß, was Gott iſt [1]). Beſſer weiß er es, als er ſeinen Nächſten kennt, welchen er liebt, welcher aber nicht ſeine Liebe iſt [2]). Daher wer wahrhaft liebt, muß auch das Gute kennen, das einzig Liebenswerthe, muß auch von Gott wiſſen. Umfaſſe die Liebe, d. h. Gott, und umfaſſe in Liebe Gott, ihn, welcher die Liebe iſt, die alle gute Engel und alle ſeine Knechte unter einander vereinigt durch das Band der Heiligkeit und alles ſich unterwirft, die uns näher iſt, als jeder unſerer Brüder und, weil näher, auch bekannter und gewiſſer [3]). So werden wir es verſtehen,

1) De trin. VIII, 9. Amamus enim animum justum. — — Quid autem sit justus, unde novimus, si justi non sumus? Quod si nemo novit, quid sit justus, nisi qui justus est, nemo diligit justum, nisi justus. — — Ac per hoc, si non diligit justum, nisi justus, quomodo volet quisque justus esse, qui nondum est? Non enim vult quisquam esse, quod non diligit. — — Qui ergo amat homines, aut quia justi sunt, aut ut justi sint, amare debet. Sic enim et semet ipsum amare debet, aut quia justus est, aut ut justus sit; sic enim diligit proximum tamquam se ipsum sine ullo periculo. Qui enim aliter se diligit, injuste se diligit, quoniam se ad hoc diligit, ut sit injustus, ad hoc ergo, ut sit malus, ac per hoc jam non se diligit. Ib. 10. Qui proximum diligit, consequens est, ut et ipsam praecipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in deo manet. Consequens ergo est, ut praecipue deum diligat. Ib. IX, 11; XIV, 21; solil. I, 7; de civ. d. XIX, 8; de vera rel. 88 sqq.

2) De trin. VIII, 12. Magis enim novit dilectionem, qua diligit, quam fratrem, quem diligit.

3) De trin. VIII, 12. Ecce jam potest notiorem deum habere, quam fratrem; plane notiorem, quia praesentiorem, notiorem, quia interiorem, notiorem, quia certiorem. Amplectere dilectionem deum et dilectione amplectere deum. Ipsa est dilectio, quae omnes bonos angelos et omnes dei servos consociat vinculo sanctitatis nosque et illos conjungit invicem nobis et subjungit sibi.

wenn Auguſtinus uns zuruft: die Liebe kennt die Wahrheit, kennt die Ewigkeit [1]). In demſelben Sinne ermahnt er uns in uns zu gehn und da zu finden, was wir ſuchen, Gott, welcher einem jeden wahrhaft liebenden Herzen gegenwärtig iſt, und ebenſo andere Seelen zu ihm zu leiten, in ihm das Gute erkennend, was allein wahrhaft geliebt werden kann [2]). Uns ſchwebt zwar in unſerer Liebe ein noch unbekanntes Gut vor, aber wir lieben es nur wegen der Schönheit, welche wir von ihm ſchon erblicken; ſo iſt auch die Liebe zu Gott, welche wir hegen, nur unter der Vorausſetzung möglich, daß wir ihn in ihr erkannt haben [3]). In aller Liebe wird die Liebe geliebt und ſo iſt der Gott, welcher die Liebe iſt, auch der Gegenſtand jeder Liebe. Alles was lieben kann, liebt Gott wiſſend oder unwiſſend [4]).

Wir ſehen, wie dieſe Lehren des Auguſtinus die praktiſche Richtung des Chriſtenthums auf das entſchiedenſte einſchlagen. Die Erkenntniß Gottes, d. h. alle wahre Erkenntniß wird auf die Liebe gebaut, welche nichts anderes iſt als der verſtärkte Wille, und zwar auf die

1) Conf. VII, 16.

2) Ib. IV, 18. Si placent animae, in deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur, alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur, et rape ad eum tecum, quas potes, et dic eis: hunc amemus, hunc amemus; ipse fecit haec et non est longe. De trin. VIII, 11. Ecce deus dilectio est; ut quid imus et currimus in sublimia coelorum et ima terrarum, quaerentes eum, qui est apud nos, si nos velimus esse apud eum?

3) Dies ſehr anſchaulich auseinandergeſetzt de trin. X, 2. Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat.

4) Soli. I, 2. Deus, quem amat omne, quod potest amare, sive sciens, sive nesciens.

rechte Liebe, welche allein in Wahrheit Liebe iſt, denn was wir misbräuchlicher Weiſe Liebe nennen, iſt nur Begierde [1]). Die ſinnliche Liebe wird damit beſeitigt; nur die ſittliche Liebe, die Liebe des Guten, ſetzt die Erkenntniß Gottes voraus. Daher ſollen wir auch nur das Gerechte und das Gute im Menſchen lieben und nicht der Menſch ſeinem ganzen Sein nach ſoll Gegenſtand unſerer wahren Liebe ſein, ſondern nur das, was der Liebe werth iſt, alles nach ſeinem Werthe. So ſollen wir auch uns ſelbſt lieben, was aber Böſes an uns iſt, haſſen. Dadurch wird die Liebe in der wahren Gerechtigkeit einem jeden ſeinen Werth zutheilen, das Beſſere mehr und das Schlechtere weniger lieben, Gott als das höchſte Gut natürlich am meiſten, ja alles allein in ihm, weil er alles umfaßt [2]). In die feinſten Regungen der Seele eingehend, worin Auguſtinus überhaupt ein Meiſter iſt, weiß er dieſe Liebe zum Guten, zu Gott, ſogar in ihren Ausartungen wiederzuerkennen. Selbſt das Laſter ermahnt uns zur Tugend; die Neugier erinnert uns an die Erkenntniß, welche nur im Ewigen ihre Ruhe findet; die Herſchſucht ſtrebt nach nichts anderem als nach Macht, nach Freiheit im Handeln, welche man nur findet, indem man Gottes Willen ſich unterwirft; die Wolluſt liebt

1) De trin. VIII, 10; IX, 13; de div. qu. 83 qu. 35, 1.

2) De vera rel. 93. Et haec est perfecta justitia, qua potius potiora et minus minora diligimus. Sapientem animam atque perfectam talem diligat, qualem illam videt; stultam non talem; sed quia esse perfecta et sapiens potest; quia nec se ipsum debet stultum diligere. Nam qui se diligit stultum, non proficiet ad sapientiam, nec fiet quisquis, qualis cupit esse, nisi se oderit, qualis est.

nur die unbedürftige Ruhe, welche in Gott allein ihren Sitz hat. So iſt das Streben, die Liebe aller Natur auf Gott gerichtet [1]). Aber weil wir alles nur nach dem höchſten Gute ſchätzen ſollen, ſo ſollen wir auch alles nur in Gott lieben. Dieſe Liebe kann niemals gegen die Ordnung, niemals verkehrt ſein; aber wohl kann die Liebe zu den Geſchöpfen in Begierde ſich verkehren, wenn ſie aus ihrer Ordnung herausſchreitet und die Dinge nicht nach ihrem wahren Werthe liebt; darin aber beſteht die Tugend, daß ſie die Ordnung der Liebe bewahrt [2]).

Man wird nun auch begreifen, wie Auguſtinus dazu kommt ein großes Gewicht darauf zu legen, daß Gott ſchön ſei. Man darf wohl ſagen, ein größeres Gewicht, als nach der chriſtlichen Weltanſicht, als beſonders nach der Denkweiſe eines Römers ſich erwarten ließe, welcher doch Schönes und Gutes nicht ſo ſehr in einander liefen, als der Denkweiſe der Griechen. Aber oftmals ſich wiederholend kommt Auguſtinus auf dieſes Prädicat Gottes zurück. Er findet die Schönheit Gottes mit dem Maße in Zuſammenhang, welches ihm zukommt, welches er in ſich ſelbſt hat. Unſtreitig iſt das Maß göttlich, denn Gott fehlt weder etwas, noch iſt in ihm ein Überfluß [3]). Aber auch mit der Wahrheit hängt die Schönheit Gottes zuſammen; denn nichts iſt ſchöner als die überſinnliche und

1) De vera rel. 72 sqq.; kurz zuſammengezogen 101.

2) De civ. d. XV, 22. Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene potest amari et male; bene scilicet ordine custodito, male ordine perturbato. — — Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris.

3) De ord. I, 26; II, 51; de beata vita 34; c. Acad. II, 9.

unveränderliche Wahrheit [1]). Hierdurch wird, wie ſich erwarten ließ, da unſere Liebe kein ſinnliches Begehren ſein ſoll, alles Sinnliche von der Schönheit Gottes ausgeſchloſſen; aber doch keineswegs, daß Gott der Grund aller körperlichen, ſinnlichen Schönheit ſei, welche er von innen heraus ſeinen Geſchöpfen einbilde, wie ein Künſtler [2]). Gott iſt die Form, welche alles geſtaltet, Seele und Körper, die ewige Form, welche weder in Zeit, noch in Raum ausgebreitet, doch Zeitliches und Räumliches bildet [3]). Alles dies ſchließt ſich aber daran an, daß der Grundſatz feſtſteht, nur das Schöne könne geliebt werden [4]). Wie zweifelhaft nun auch dies ſein möge, ſo giebt dieſe Anſicht der Lehre des Auguſtinus doch eine allgemeinere Richtung oder leitet ſie wenigſtens auf eine Bahn zurück, von welcher man nach ſeiner Weiſe die Erkenntniß Gottes allein von der ſittlichen Entwicklung zu erwarten leicht glauben könnte, daß er ſie dürfte vernachläſſigt haben. Die Liebe, der Grund alles Sittlichen, hängt ihm doch mit dem Natürlichen auf das genaueſte zuſammen, und wie das Chriſtenthum niemals es verleugnet hat, daß Gott der Schöpfer und Erhalter aller Dinge auch in der Natur ſich uns verkünde, ſo hat auch Auguſtinus dieſem Zuge des Chriſtenthums ſich nicht entzogen. Die eigenthümliche Wendung ſeiner Gedanken läßt ihn aber beſonders in der Schönheit der natürlichen Dinge die Offenbarung Gottes erkennen. Gott redet in allen Dingen zu uns durch Spu-

1) Ep. 118, 23; de trin. XV, 8.
2) De civ. d. XII, 25.
3) De lib. arb. II, 44 sqq.
4) De mus. VI, 38.

ren ſeines Geiſtes, welche er ſeinen Werken eingedrückt hat; ſelbſt durch die äußern körperlichen Formen, von welchen uns verlocken zu laſſen wir nur zu geneigt ſind, ruft er uns zurück zum Innern und verweiſt uns auf unſer Urtheil über das Schöne nach ewigem Geſetze; denn alle dieſe Formen ſind ſchön und von innen nach Maß und Ordnung in beſtimmten Zahlenverhältniſſen geſtaltet, ſo daß wir dadurch aufgefordert werden nach der Quelle dieſer Schönheit zu forſchen, welche uns ergötzt und mit Liebe an ſich zieht [1]). Alles, was da iſt, beſteht nur durch Form oder Maß und Zahl, welche Schönheit verleihen; wollte man dieſe wegnehmen, ſo würde alles in das Nichts zurückkehren. Aber alle ihre Form haben die Dinge nicht von ſich, ſondern nur aus der Quelle alles Daſeins, aus einer ewigen Form, welche deswegen als Quelle aller Schönheit angeſehn werden muß und daher auch allein Liebe verdient, weil ſie alles liebenswerth macht [2]). Aus dieſem Grunde macht uns die Verehrung des einen Gottes auch allen Dingen befreundet, welche etwas Gutes in ſich tragen, indem wir durch ſie

1) De lib. arb. II, 41. Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat, ut, quidquid te delectat in corpore et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum et quaeras, unde sit, et in te ipsum redeas atque intelligas te id, quod adtingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulcritudinis leges, ad quas referas, quaeque pulcra sentis exterius. Ib. 43. Nutus tui sunt omne creaturarum decus.

2) Ib. 42 sqq. Die drei Grade der Schönheit, welche Plotinus und nach ihm Shafteſbury unterſcheiden, finden ſich auch de div. qu. 83 qu. 78 angedeutet.

dem Ganzen vereinigt werden, der Quelle alles Guten; nicht den Theil ſollen wir verehren, ſondern die Einheit, welche das Ganze umfaßt [1]). Daher findet Auguſtinus auch Liebe in allen Dingen, wenn auch nach ihren Graden in verſchiedener Weiſe; ſelbſt in den unvernünftigen Thieren, den Bäumen, den unbelebten Elementen giebt ſich wenigſtens ein Streben zu erkennen, welches wie eine unbewußte Liebe angeſehn werden kann; wir aber ſollen das Ewige lieben, welches in allen Geſchöpfen verbreitet iſt, weil ihnen allen die ſchöpferiſche Kraft in überſinnlicher Gegenwart beiwohnt [2]).

Es mag allerdings in dieſer Weiſe die Liebe zu Gott auch in den natürlichen Erſcheinungen zu finden eine Gefahr liegen das Phyſiſche mit dem Ethiſchen zu verwechſeln, ähnlich jener Gefahr, welche uns ſchon früher zu drohen ſchien, wenn Auguſtinus den Begriff des Glaubens in einer gar zu weiten Ausdehnung faßte, ohne vom allgemeinen den höhern religiöſen und chriſtlichen Glauben ſorgfältig genug zu unterſcheiden. Doch die Unterſcheidung einer wiſſenden und unwiſſenden Liebe, welche wir oben bemerkt haben, deutet wenigſtens die Grenze an, durch welche die Liebe der vernünftigen Weſen von der bloß natürlichen Liebe abgeſondert werden ſoll. Indem wir durch die wiſſende Liebe, durch die Liebe mit Bewußtſein, die Erkenntniß Gottes ſuchen ſollen, werden wir nun angewieſen nur in der Entwicklung des Willens zu ſeiner höchſten Stärke dem höchſten Gute, wie der höchſten Erkenntniß nachzutrachten. Daher iſt die

1) De vera rel. 112.
2) De civ. d. XI, 28.

Liebe mit dem Glauben und der Hoffnung auf das innigſte verbunden, höher aber als dieſe; denn ſie iſt die Erfüllung des Geglaubten und Gehofften; ſie gewährt die Erkenntniß deſſen, was wir ſuchen, und verbindet uns wahrhaft mit ihm. Das Gute können wir nicht haben, ohne es zu lieben, und nicht erkennen, ohne es zu haben [1]; in der Liebe aber haben wir es. Zu der Erkenntniß Gottes und der Glaubenswahrheiten, nach welcher Auguſtinus ſtrebt, iſt es nothwendig, daß wir gut ſind; aber die Güte des Menſchen wird nicht nach ſeinem Wiſſen vom Guten beurtheilt, ſondern nach ſeiner Liebe zum Guten [2]. Hierdurch wird nun eine Erkenntniß des Guten unterſchieden, welche unfruchtbar iſt, eine todte Erkenntniß, welche die wahre Gegenwart und das wahre Wiſſen des Guten nicht in ſich ſchließt, von einer andern und höhern Erkenntniß, welche ohne die Gegenwart und den wahren Beſitz des Guten nicht denkbar iſt [3]. Jene iſt die Erkenntniß der Philoſophen, welche ohne Liebe iſt und nur aufbläht, dieſe dagegen die Erkenntniß der Chriſten, welche in der Liebe Gottes auch den praktiſchen Antrieb enthält dem Gott, welchen wir lieben, in ſeinem Wohlthun nachzuahmen [4]. Dieſe Liebe iſt auch von allem Stolz frei, indem ſie nur von Liebe und von Gott erfüllt iſt [5].

---

1) De div. qu. 83 qu. 35; enchir. ad Laur. 24.

2) De civ. d. XI, 28. Neque enim vir bonus merito dicitur, qui scit, quod bonum est, sed qui diligit. Enchir. ad Laur. l. l.

3) De div. qu. 83 qu. 35, 1.

4) De civ. d. VIII, 17. Religionis summa imitari, quem colis.

5) De trin. VIII, 12. Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores; et quo nisi deo plenus est, qui plenus est dilectione?

An Gott aber hängen wir um so fester, je weniger wir unser Eigenes lieben [1]). Deswegen ist es auch nöthig, daß wir, um zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, uns zuvor reinigen von dem Schmutze der Sünde und von der Liebe zum Zeitlichen, aber doch so, daß wir das Zeitliche nicht misachten; denn da wir einmal in diesem Leben sind und deswegen der Heilmittel bedürfen gegen unsere Krankheit, in welcher wir dem Zeitlichen anhangen, so müssen wir auch im Zeitlichen die Heilung suchen, welche wir nöthig haben [2]). Wir sehen, daß in allen diesen Sätzen die Unterscheidung vorausgesetzt wird von einer doppelten Art der Erkenntniß; aber daß diese Unterscheidung hinlänglich begründet worden wäre, läßt sich schwerlich sagen. Augustinus schließt nur aus einer Wirkung, welche er voraussetzt, auf die Ursache, wenn er den heidnischen Philosophen zwar die Erkenntniß Gottes und selbst der Trinität zuschreibt, aber dabei doch bezweifelt, ob dies die rechte Erkenntniß, weil sie nicht zum rechten Handeln führe, von der Vielgötterei nicht zurückhalte und die Demuth des Herzens nicht bewirke, welche das Göttliche auch in der fleischlichen Gestalt des Erlösers wiedererkenne [3]). Wir können in dieser Art zu schließen den Platonischen oder vielmehr Sokratischen Grundsatz nicht verkennen, daß die rechte Wissenschaft auch das rechte Handeln und die rechte Sinnesweise herbeiführen müsse; aber wie steht es alsdann, diesen Grundsatz vorausgesetzt,

1) De trin. XII, 16. Tanto magis inhaeretur deo, quanto minus diligitur proprium.

2) Ib. IV, 24.

3) De civ. d. X, 29.

mit der andern Voraussetzung des Augustinus, daß unser Erkennen von der praktischen Reinigung unserer Seele, von unserer Liebe und unserem Willen abhängig sei? Nach diesem Grundsatze würden wir schließen müssen, weil die alten Philosophen die Wahrheit, sogar die übersinnliche Wahrheit der Trinität zu erkennen im Stande gewesen, so müßten sie auch Liebe zum Übersinnlichen, zu Gott gehabt haben. Gewiß die Annahmen des Augustinus stimmen hier nicht mit seinen Grundsätzen und die Grundsätze, wenn sie auch in Einklang untereinander stehen sollten, sind doch keinesweges in das volle Licht gestellt worden, in welchem hierüber kein Zweifel sein könnte.

Am auffallendsten muß es uns natürlich sein, daß Augustinus, ohne den heidnischen Philosophen die wahre Erkenntniß zuzuschreiben, doch die Erkenntniß der Trinität ihnen zugesteht. Denn diese Lehre möchte ja wohl am meisten den eigenthümlichen Charakter des Christenthums an sich zu tragen scheinen. Zwar meint Augustinus die heidnischen Philosophen hätten sie nur wie durch einen Nebel gesehn; aber er ist auch durchaus nicht geneigt uns eine vollkommene Erkenntniß derselben beizulegen; auch wir sehen sie nur durch den Spiegel [1]), können sie nicht recht begreifen und sind nur in einem Bestreben sie durch Bilder uns deutlich zu machen, welche ihr doch keinesweges gleich kommen [2]). Daß nun Augustinus unsere Erkenntniß in diesem Lehrpunkte der philosophischen ziemlich gleich findet, setzt offenbar voraus, daß er in ihm nicht eben das Wesentliche oder den Mittelpunkt der christlichen Denkweise

1) De trin. XV, 44.
2) Ib. 11; 42 sqq.

fand; denn ſollte dies der Fall geweſen ſein, ſo würde ihn gewiß die alte Überlieferung über die Platoniſche Trinität nicht geſchreckt haben. Wie leicht hätte ſie ſich durch Unterſuchung der Thatſachen erſchüttern laſſen. Es iſt aber in der Weiſe dieſer polemiſchen Entwicklung der Glaubenswiſſenſchaft auf den Punkt jedesmal das meiſte Gewicht zu legen und in ihm den Angel der Erkenntniß zu finden, welcher ſo eben in der polemiſchen Fortbildung begriffen iſt. Dieſer, die Lehre von der Gnade, hing nun dem Auguſtinus allerdings auch mit der Trinitätslehre zuſammen, aber doch nicht ſo unabtrennlich, daß er nicht eine Einſicht in dieſe geſtattet hätte, ohne jene in ihrer Wahrheit anzuerkennen. Um dies in das gehörige Licht zu ſetzen, müſſen wir noch einen Blick auf ſeine Trinitätslehre werfen.

Im Allgemeinen müſſen wir ſagen, daß Auguſtinus dieſe Lehre nicht eben weiter gebracht hat, obgleich er ihr einen großen Fleiß zuwendete. Denn ſeinen Fleiß wirft er auf Nebendinge, indem ihn das myſteriöſe Dunkel der Sache zu verleiten ſcheint noch ein anderes Geheimniß darin verborgen zu glauben, als das, was zur Feſtſtellung dieſer Lehre ſchon vor ſeiner Zeit geführt hatte. So wird er in eine Reihe von Unterſuchungen hineingelockt, welche das Weſentliche eher zu verdecken, als an das Licht zu ziehen geeignet ſind. Als das Weſentliche jedoch ſteht ihm, wie den frühern Kirchenvätern, welche dieſe Lehre ausgebildet hatten, die Unterſcheidung feſt zwiſchen dem erſten, durchaus einfachen und unveränderlichen Princip aller Dinge, zwiſchen dem Sohne, durch welchen alles geſchaffen, erhalten und regiert wird, und zwiſchen dem

heiligen Geiſte, welcher uns heiligt, erleuchtet, erzieht und ſo alles Gute in uns vollendet [1]). Aber wenn er auch ſo die Eigenthümlichkeiten der drei Perſonen anerkennt, ſo läßt er ſie doch nicht überall in gleicher Kraft hervortreten. Man muß zwei Darſtellungsweiſen der Trinitätslehre bei ihm unterſcheiden, die eine, in welcher er den Begriff Gottes nur im Allgemeinen und in Beziehung zur ganzen Welt faßt, die andere, in welcher er das Verhältniß Gottes zu den einzelnen Dingen der Welt im Auge hat; von dieſen iſt es nun die erſtere, in welcher er faſt nur dahin arbeitet die Eigenthümlichkeiten der Perſonen ſo viel als möglich zu verwiſchen. In der erſten Weiſe bezweckt er hauptſächlich zu bewirken, daß nicht etwa dadurch, daß der einen Perſon etwas beigelegt werde, was der andern nicht zukommt, der Gottheit und vollkommenen Wirkſamkeit der einen Perſon ein Abbruch geſchehe. Zwar wird dem Sohne die Schöpfung der Welt zugeſchrieben, aber in ihr, bemerkt Auguſtinus, waren der Vater und der heilige Geiſt eben ſo ſehr wirkſam, wie jener; zwar kommt dem heiligen Geiſte als ſein eigenthümliches Werk die Vergebung der Sünde zu, aber ſie wird doch durch die ganze Trinität bewirkt. Alle Werke, welche der einen oder der andern Perſon zugeſchrieben werden, das iſt ſeine Formel, geſchehen doch nur durch die Mitwirkung der übrigen Perſonen [2]). Daher

1) C. Maxim. Arian. II, 2; 5; coll. c. Maxim. Arian. 13; conf. XIII, 6 sqq.

2) De trin. I, 8; serm. 52, 7 sqq.; 71, 28; 33. Proprium est opus spiritus sancti. Patre sane et filio cooperantibus, quia societas est quodam modo patris et filii ipse spiritus sanctus.

hält er auch die Unterscheidung der drei Personen, ungerechnet daß er den Ausdruck Person, so wie die übrigen kirchlichen Terminologien, nur im uneigentlichen Sinne nimmt [1]), für eine Sache, welche uns nur geboten werde durch unsere ungenügende Auffassungs- und Ausdrucksweise, so wie wir unsere Rede nicht auf einmal, sondern nur in zeitlicher Folge der Worte auszusprechen vermögen [2]). Daher behauptet er auch, Vater und Sohn und heiliger Geist unterschieden sich nur im Verhältniß zu einander, welches aber nicht wie ein Accidens für die göttliche Substanz gedacht werden dürfe, weil in ihr nichts veränderlich wäre [3]). Drei Personen in der Gottheit machen nicht mehr als eine, weil für Gott kein Größenunterschied gilt [4]); sie gelten daher auch gleich in ihrer Wirksamkeit auf die Welt, nur in ihren Verhältnissen zu einander sind sie verschieden; der eine Gott heißt Vater im Verhältniß zum Sohn, Sohn im Verhältniß zum Vater und heiliger Geist im Verhältniß zu der geistigen Kraft, von welcher der geistige Hauch ausgeht [5]). Man wird sich nicht verleugnen können, daß diese Richtung der Darstellungsweise nur darauf ausgeht das mystische Dunkel dieser Lehre zu steigern, indem dabei alles auf ein Gebiet geführt wird, welches nur für Gott, aber nicht für uns ist. Allein man kann diese Formeln des Augustinus auch

1) De trin. V, 3; 10; VII, 7; 9.

2) Ib. IV, 30; ep. 11, 4. Propter imbecillitatem nostram, qui ab unitate in varietatem lapsi sumus.

3) De trin. V, 6; VII, 9. Substanz und Qualität sind natürlich in den Personen der Trinität nicht verschieden. Ep. 120, 16.

4) De trin. VII, 11; VIII, 1 sq.

5) Ep. 238, 14.

nur für Ermahnungen zur Vorsicht ansehn, welche die Trinitätslehre vor jedem Schein des Polytheistischen bewahren sollen.

Dagegen läßt nun Augustinus bei der Untersuchung über das Verhältniß der Trinität zu den einzelnen Dingen der Welt eine um so größere Freiheit. Aber diese Untersuchung beruht auch nur auf Analogien und wenn dadurch, daß sie zum Verständniß der Trinität angewendet werden sollen, die Gefahr entstehen könnte, daß die Einfachheit Gottes zu sehr in den Hintergrund träte, so ist sogleich die Warnung bereit, daß wir die Verschiedenheiten in den geschaffenen Dingen, wenn mit ihnen die Verschiedenheiten in der Trinität verglichen werden, nicht in derselben Absonderung denken dürfen, in welcher sie bei den Geschöpfen vorkommen [1]). Dies hebt nun das in solchen Analogien Ausgeführte in der That wieder auf und dahin wirkt auch nicht weniger die große Beweglichkeit, mit welcher Augustinus in den verschiedensten Analogien wechselt. Er folgt hierin denselben Bahnen, welche wir schon den Gregorius von Nyssa einschlagen sahen, nur mit noch größerer Reichhaltigkeit. Wir können uns enthalten hierüber weitläuftig zu werden, weil man nicht anders als urtheilen kann, daß diese Vergleichungen eher zur Kenntniß der Geschöpfe als des Schöpfers führen. Daher genügt es hier zu erwähnen, daß Augustinus, wie Gregorius von Nyssa, in allen Dingen eine Spur der Trinität voraussetzt, weil das Werk seinem Urheber ent-

1) Conf. XIII, 12. Longe aliud sunt ista tria, quam illa trinitas. De trin. XV, 12.

ſprechen und eine Spur ſeines Weſens zeigen müſſe [1]), und daß er auf verſchiedene Weiſe dieſe Spur nachzuweiſen ſucht, ohne dabei eine gewiſſe Gleichartigkeit des Verfahrens vermiſſen zu laſſen, welche auf einen allgemein durchgreifenden, aber nicht hinlänglich entwickelten Gedanken hindeutet. Die gewöhnliche Weiſe die Trinität in den einzelnen Geſchöpfen aufzuzeigen, drückt ſich in der Formel aus, daß in einem jeden Dinge ſein Sein überhaupt von ſeinem beſondern Sein und beide von ihrer Übereinſtimmung zu einem Ganzen unterſchieden werden müſſen und daß dieſen drei Momenten im einzelnen Dinge die göttliche Trinität entſpreche. Denn das Sein überhaupt iſt dem Auguſtinus das erſte Princip, die Grundlage der beiden andern, gleichſam die Subſtanz oder der Stoff der Dinge; das beſondere Sein aber, durch welches ein jedes Ding dieſes oder jenes iſt, giebt einem jeden ſeine Form, welche nach der Weisheit des Wortes gebildet allen Dingen das Vernünftige und die Wahrheit einpflanzt, und endlich die Übereinſtimmung des Beſondern und des Allgemeinen, der Theile, aus welchen das Ganze zuſammengeſetzt iſt, entſpricht der Liebe, in welcher der heilige Geiſt Vater und Sohn mit einander verbindet [2]).

---

1) De trin. VI, 2.

2) De div. quaest. 83 qu. 18. Omne, quod est, aliud est, quo constat, aliud, quo discernitur, aliud, quo congruit. Universa igitur creatura, si et est quoquo modo, et ab eo, quod omnino nihil est, plurimum distat et suis partibus sibimet congruit, causam quoque ejus trinam esse oportet, qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit. Creaturae autem causam, id est auctorem, deum dicimus. Oportet ergo esse trinitatem. Ep. 12. Disciplina ipsa et forma dei, per quam facta sunt omnia, quae

Dieſe allgemeinſte Weiſe das Bild der Trinität in jedem einzelnen Geſchöpfe zu finden hat jedoch dem Auguſtinus nur eine untergeordnete Bedeutung. Von der Überzeugung ausgehend, daß die Seele höher als der Körper, der innere Menſch höher als der äußere, und daß je höher das Geſchöpf iſt, um ſo deutlicher auch in ihm das Göttliche ſich ausdrücke, wendet er ſich vorzugsweiſe darauf hin die Spuren der Trinität in der geiſtigen und vernünftigen Schöpfung aufzuſuchen. Hier findet er die Dreiheit in dem Sein des Geiſtes, in ſeinem Erkennen oder Verſtande und in ſeinem Willen oder ſeiner Liebe, welche wir im geſchaffenen Geiſte zwar von einander gewiſſermaßen unterſcheiden müſſen, welche aber im göttlichen Weſen einiger, als in uns, oder genauer beſehen in der That ſchlechthin eins ſind. Denn wir müſſen anerkennen, daß die Erkenntniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat, vollkommen und daher ſeinem Geiſte durchaus gleich ſein und ebenſo ſeine Liebe beide, Erkennen und Geiſt, mit einander umfaſſen und zu einer vollkommenen Einheit in ſich verbinden muß [1]). Daraus fließt ihm denn auch

facta sunt, filius nuncupatur. De vera rel. 13. Esse, species, ordo. De quant. an. 77. Principium, sapientia, caritas. Für das esse ſteht auch das unum, de trin. VI, 12, wo auch summa origo, pulchritudo, delectatio zuſammengeſtellt werden. Für ordo ſteht auch manere. Ep. 11, 3 sq. Die species oder forma der Sache iſt ihre Wahrheit. Für esse ſteht ferner auch modus, das Maß, welches das Prinzip der Wahrheit abgiebt. De vita beata 34 sq. Durch eine weitere Analogie endlich ſchließen ſich hieran auch mensura, numerus, pondus an. De trin. XI, 18. Man ſieht, daß alle dieſe Analogien ſehr locker gehalten ſind.

1) Conf. XIII, 11; de trin. IX, 4 sqq.; de civ. d. XI, 26. Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligi-

die Bestimmung, daß der heilige Geist von Vater und Sohn gleichmäßig ausgehe, weil er nur in der Liebe besteht, durch welche der erkennende Verstand und der erkannte Geist sich umfassen [1]).

Aber dies ist nicht die einzige Form, in welcher die Trinität dem Augustinus im Geistigen sich zu erkennen giebt. Der Wille erscheint ihm, wie schon früher bei Untersuchung seiner Lehre über die Erkenntniß bemerkt wurde, überhaupt als das Verbindende zwischen zwei von einander unterschiedenen Gliedern des geistigen Lebens. So verbindet er das Sein mit dem Bewußtsein oder der Anschauung (visio), sowohl im Sinnlichen als im Übersinnlichen, und bringt dadurch Wahrheit und Irrthum in unserm Denken hervor. Das ist die Verbindung des Vaters oder des Seins mit dem Sohne oder dem Erkennen [2]). Aber in einer doppelten Weise zeigt sie sich zunächst in unserer Seele, indem wir entweder die sinnliche Wahrnehmung mit ihrem sinnlichen Gegenstande oder das vom Gedächtniß festgehaltene Bild, als den Gegenstand unseres Denkens, mit unserm Erkennen verbinden [3]). In jenem Falle wird die sinnliche Sache der Vater der

---

mus. Damit findet er die Eintheilung der Philosophie in Übereinstimmung, in welcher nun aber die Theile eine verkehrte Stellung erhalten, indem die Physik vor der Logik zu stehen kommt. Ib. 25.

1) De trin. IX, 18; XV, 27. Spiritus sanctus — — communem, qua invicem se diligunt pater et filius, nobis insinuat caritatem. Ib. 17.

2) Ib. XI, 10; 16 sq.

3) Ib. 16. Propterea duas in hoc genere trinitates volui commendare, unam, cum visio sentientis formatur ex corpore, aliam, cum visio cogitantis formatur ex memoria.

ſinnlichen Wahrnehmung, in dieſem Falle das Gedächtniß der Vater des Gedankens und in beiden Fällen verbindet der Wille durch ſeine Zuſtimmung Sache und Wahrnehmung, Bild des Gedächtniſſes und Gedanken mit einander, indem er das Zuſammengehören beider anerkennt, oder ſetzt, daß die Wahrnehmung dem ſinnlichen Gegenſtande, der Gedanke dem Bilde im Gedächtniß entſpreche, und ſo ſeine Billigung der Wahrnehmung oder dem Gedanken ertheilt. Da haben wir alſo eine doppelte Trinität, der ſinnlichen Sache, der Wahrnehmung und der Zuſtimmung, des ſinnlichen Bildes, des Gedankens und der Zuſtimmung unſeres Willens. Offenbar iſt nach den Anſichten des Auguſtinus die letztere Zuſammenſtellung der vollkommnere Ausdruck der göttlichen Trinität; doch keinesweges der höchſte, der vollkommenſte. Denn wenn gleich er in allen Stücken dem Leben der Seele angehört, ſo findet bei ihm doch eine Abhängigkeit vom ſinnlichen Eindrucke ſtatt, indem das Gedächtniß nur das äußerlich Wahrgenommene auffaßt und aufbewahrt und hierdurch alsdann auch den geiſtigen Gedanken bildet und unterrichtet. Auguſtinus erinnert ſich dabei auch daran, daß die Thiere nicht minder Gedächtniß haben, als der Menſch [1]). Deswegen rechnet er dieſe Trinität auch nur zum äußern Menſchen. Eine höhere Trinität findet er im innern Menſchen, in der Vernunft, welche das wahre Bild Gottes im Menſchen iſt, nicht mit dem Zeitlichen, ſondern mit dem Ewigen ſich beſchäftigt, und über alles hinausgeht, was gleich den Bildern des Gedächtniſſes

1) Conf. X, 26; 36; de gen. ad lit. XII, 15 sqq.

eine Ähnlichkeit mit dem Körperlichen an ſich trägt. Da ſteigert ſich das Gedächtniß zum Bewußtſein der Ewigkeit, der Gedanke zur Weisheit, die Liebe zur Seligkeit [1]).

Beſonders auffallend iſt es, wie in dieſer Darſtellungsweiſe der Begriff des Gedächtniſſes an die Spitze der geiſtigen Thätigkeiten geſtellt wird, ſo daß er eine Ausdehnung erhält, welche zuletzt das Ganze des Geiſtes umfaßt [2]). Er erhält dadurch eine weitere und tiefere Bedeutung, als er ſonſt gewöhnlich hat, und Auguſtinus führt dieſelbe mit Vorliebe durch, weil er dadurch Gelegenheit erhält den Zuſammenhang des Zeitlichen mit dem Ewigen auseinander zu ſetzen. Zuerſt in weiterem Sinne wird dieſer Begriff genommen, indem er auch auf gegenwärtige Dinge ſich beziehen ſoll. So ſetzt Auguſtinus das Gedächtniß ſeiner ſelbſt der Selbſtvergeſſenheit entgegen, wo es unſtreitig die wahre Selbſtbeſinnung bezeichnen ſoll [3]). Tiefer aber wird der Begriff gefaßt, indem ein Gedächtniß geſetzt wird, vermittelſt deſſen wir das Überſinnliche uns vregegenwärtigen ſollen [4]), wobei eine Erinnerung an die Auffaſſungsweiſe des Platon vorſchweben mag [5]), wenngleich Auguſtinus die Lehre von

1) Der Kürze wegen verweiſe ich auf die Recapitulation de trin. XV, 5; ib. 7 sqq.

2) Conf. X, 26. Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas et hoc animus est et hoc ego ipse sum.

3) De trin. XIV, 14.

4) Ib. XV, 43. Überhaupt über das Gedächtniß iſt zu vergleichen conf. X, 12 sqq.

5) Darauf weiſt conf. X, 27 hin, wo auseinandergeſetzt wird, daß man nicht ſuchen und nicht finden könnte, wenn man das Geſuchte nicht ſchon gewiſſermaßen im Gedächtniß hätte.

der Wiedererinnerung an die Ideen verwirft. Überhaupt kommt es beim Begriffe des Gedächtniſſes auf den Begriff der Zeit an, weil die Erinnerung nichts anderes iſt, als die Gegenwart des Vergangenen in unſerer Seele. Aber die Zeit iſt allein in der Seele; denn die Vergangenheit iſt nur in unſerm Gedächtniſſe, die Gegenwart des Vergangenen, die Gegenwart nur in der Anſchauung oder dem Aufmerken, die Gegenwart des Gegenwärtigen, endlich die Zukunft nur in der Erwartung, die Gegenwart des Zukünftigen. Alles dies meſſen wir nur in der Seele und zwar in dem ihr Gegenwärtigen. Aber das Gegenwärtige iſt in uns nur geworden und in der Erinnerung wohnt es uns bei. Nicht anders iſt es mit der Erwartung. Wir erwarten etwas eben nur, damit das, was wir erwarten, durch das, worauf wir merken, übergehe in das, wovon wir die Erinnerung haben. So breiten ſich die verſchiedenen Theile der Zeit nur in unſerer Seele aus, doch alle drei Momente der Zeit in beſtändiger Verbindung untereinander. Alles dies deutet auf eine Einheit dieſer Momente hin. Wir werden anerkennen müſſen, daß im Verlaufe der Zeit die Zukunft und die Erwartung immer mehr abnimmt, die Vergangenheit und die Erinnerung immer mehr wächſt; zuletzt wird alles in das Gedächtniß übergehn und in ihm das ganze Leben uns gegenwärtig ſein. Da wird die Zeit verſchwunden ſein und die Ewigkeit als Einheit der drei zeitlichen Momente ſich darſtellen. So werden wir Gott ſchauen, die Wahrheit, in welcher keine Zeit iſt. Gott iſt die Einheit, welche bei uns in die Zeit auseinandergefloſſen iſt, und unſere Sehnſucht geht nur dahin, daß wir gereinigt

im Feuer der göttlichen Liebe wieder zuſammenfließen mögen [1]).

Bei dieſer Lehre von der Trinität haben wir nun immer und ſo auch beim Auguſtinus darauf zu achten, daß in ihr die Ordnung uns gewieſen wird, in welcher wir Gott erkennen und ſeiner Gegenwart theilhaftig werden ſollen. Daß dieſe vom heiligen Geiſt ausgehe, das entwickelt Auguſtinus ſchon genügend in jenen Sätzen, in welchen er uns auffordert Gott in der Liebe zu erkennen und einzuſehn, daß wir unſern Bruder nicht lieben können ohne eine Erkenntniß des Guten und mithin auch Gottes zu haben. Denn der heilige Geiſt iſt die Liebe [2]). Dahin ſtreben aber auch noch viele andere Sätze. Der heilige Geiſt iſt die Gabe, welche wir von Gott empfangen [3]); er erleuchtet uns und führt uns zur Wahrheit, d. h. zum Sohne Gottes, deren Maß der Vater iſt [4]).

---

1) Conf. XI, 26. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video. Praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio. Ib. 34 sqq.; 37. Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id, quod exspectat, per id, quod attendit, transeat in id, quod meminerit. Ib. 38. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. — — Hoc (sc. fit) in tota vita hominis, cujus partes sunt omnes actiones hominis etc. Ib. 39. Et tu, solatium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui.

2) De trin. XV, 29; de civ. d. XI, 24.

3) De trin. l. l.; de civ. d. VIII, 1; conf. XIII, 8.

4) Solil. I, 15; de vita beata 35.

Daß nun dieſe Gabe Gottes auch in der That vollkommen ſei und Gott in ſeinem ganzen Weſen uns offenbare, das wird dadurch auf das ſtärkſte ausgedrückt, daß auch wieder die ganze Trinität in der Liebe oder im heiligen Geiſte iſt. Denn in der Liebe ſind dreierlei verſchiedene Dinge, das Liebende, das Geliebte und die Liebe; alle drei ſind aber eins bei Gott, wo die Liebe auf das wahre und vollkommene Weſen gerichtet iſt. Da liebt ſich das ganze Liebende und iſt ganz das Geliebte und ganz Liebe [1]).

Wenn wir nun aber unter dieſem heiligen Geiſte im Sinne des Auguſtinus unſtreitig den Geiſt zu verſtehn haben, welcher in der chriſtlichen Kirche wirkſam iſt und nur in dieſer ſeine volle Wirkſamkeit gewinnt, ſo werden wir auch nicht daran zweifeln können, daß ihm die wahre Erkenntniß Gottes an die Gemeinſchaft mit der chriſtlichen Kirche gebunden iſt. Hierdurch geſchieht es nun, daß er die Verbindung der Trinitätslehre mit der alten Philoſophie im höhern und wahren Sinne des Wortes doch wieder auflöſt, indem er die Gnade des heiligen Geiſtes als etwas betrachtet, was weſentlich verſchieden iſt von der allgemeinen Erkenntniß Gottes auch in ſeiner dreifachen Geſtalt, ſo wie dieſe Erkenntniß bei den heidniſchen Philoſophen ſich vorfand. So nimmt er den Begriff der göttlichen Gnade in einem engern und ausſchließendern Sinne in einer ähnlichen Weiſe, wie uns dasſelbe früher bei dem Begriffe des Glaubens vorgekommen iſt. Dies hängt aber damit zuſammen, daß wir das Bild und mithin auch den Gedanken der Trinität in einer

1) De trin. VIII, 14; IX, 2; XV, 10.

weitern und in einer engern Weiſe in der Welt finden. In einer weitern Weiſe, indem es auch in der körperlichen Natur und im äußern Menſchen ausgeprägt iſt, in einer engern Weiſe, indem es vornehmlich im Überſinnlichen und im innern Menſchen gefunden wird. Wer nun aber nur in jener Weiſe die Trinität im körperlichen und im äußern Menſchen erkennt, der iſt nicht des guten und ſchönen Lebens, nicht der wahren Liebe zu Gott theilhaftig, ſondern wendet ſeine Neigung nur der ſinnlichen Schönheit, den ſinnlichen Dingen und dem Vergänglichen zu; dadurch daß er dieſe Dinge liebt, wird ihm aber das Ewige und wahrhaft Göttliche verhüllt und er ſelbſt ſeinem wahren Weſen entfremdet [1]). So ſetzt Auguſtinus voraus, daß die Wiſſenſchaft, welche die heidniſchen Philoſophen ſuchten und bis zur Erkenntniß der Trinität trieben, doch nicht aus Wahrheitsliebe von ihnen getrieben wurde. Ihre Erkenntniß der Trinität ſchöpften ſie nur aus der Betrachtung der ſinnlichen und zeitlichen Dinge, in welchen das Bild Gottes nicht iſt [2]); denn dies haben wir nur in der Vernunft zu ſehen [3]). Von ihr aber, welche unſer wahres Weſen iſt, werden wir nur abgelenkt, indem wir uns dem Niedern zuwenden; und indem wir dieſem anhangen, müſſen wir nothwendig in Irrthum gerathen über uns ſelbſt und die

1) De trin. XI, 8. Male itaque vivitur et deformiter secundum trinitatem exterioris hominis, quia et illam trinitatem, quae, licet interius imaginetur, exteriora tamen imaginatur, sensibilium corporaliumque utendorum causa peperit (sc. voluntas). Ib. 9. Quocirca id amare, alienari est. Cf. retr. II, 15, 2.

2) Ib. 8; XII, 4.

3) Ib. XIV, 6; 11.

wahren Güter, welche wir ſuchen ſollen [1]). So iſt denn dieſe Erkenntniß der Dreieinigkeit, ſo wie die ganze heidniſche Philoſophie und alles, was ſonſt das Leben ohne den chriſtlichen Glauben, ohne die göttliche Gnade hervorgebracht hat, wie ſchätzbar es auch ſonſt ſein möge, nur als Erzeugniß einer krankhaften Stimmung der Seele anzuſehn. Es läßt ſich alles dies nur daraus ableiten, daß wir uns ſelbſt entfremdet ſind.

Dem Auguſtinus ſelbſt erſcheint dieſer Zuſtand der Dinge als etwas Räthſelhaftes. Nichts iſt doch dem Geiſte bekannter, als was ihm nahe iſt, und nichts iſt dem Geiſte näher, als er ſelbſt [2]). Dennoch ſuchen wir leichter in dem uns Fremdartigen, als im Geiſte und als im innern Menſchen, die Wahrheit und die Trinität auf, ja indem wir uns dem Körperlichen und uns Fremdartigen zuwenden, verblenden wir uns ſo ſehr über uns ſelbſt, daß wir ſogar unſern Geiſt für einen Körper halten [3]). Wir werden dies nicht anders erklären können, als durch die Annahme, daß der Geiſt einem Niedern untergeordnet worden ſei und von dem beherſcht werde, was er beherſchen ſollte [4]). Dies ſetzt allerdings eine Verkehrung der Ordnung voraus, und daß eine ſolche in der Welt eintreten konnte. Daher wird auch ein Werk des heiligen Geiſtes in der Befeſtigung unſerer Seele gegen alle Ver-

1) Ib. X, 10; XIV, 8.

2) Ib. X, 5; XIV, 7. Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi.

3) Ib. X, 7 sqq.

4) De civ. d. XIX, 27; de mus. VI, 13.

lockungen der niedern Natur gefunden. Er ſoll uns befähigen in der Erkenntniß der Wahrheit zu bleiben und alles Sterbliche zu verachten, welches uns von der Wahrheit abziehen könnte [1]). Wer nun dieſe Gabe des heiligen Geiſtes nicht hat, der wird vergebens nach der Erkenntniß Gottes ſtreben; nur die Bilder der niedern Natur werden ihn verlocken und nur ein Schatten der Trinität wird ſeinem Geiſte ſich darſtellen. Daß dem aber ſo ſei, wie wir es erfahren, müſſen wir als ein Räthſel betrachten, welches uns allein die Lehre des Auguſtinus über die weltlichen Dinge wird löſen können.

Viertes Kapitel.

Über die Welt im Allgemeinen.

Die Welt haben wir als ein Geſchöpf Gottes zu betrachten, weil ſie ſich verändert; denn das Ungeſchaffene, was ſein Princip in ſich ſelbſt hat, iſt unveränderlich [2]). Sie iſt aber geſchaffen aus dem Nichts; denn außer Gott war nichts, aus welchem ſie hätte gebildet werden können, und wäre ſie aus dem Weſen Gottes gemacht, ſo würde ſie Gott gleich ſein und unveränderliches Weſen haben [3]). Warum Gott die Welt geſchaffen habe, ſollen wir nicht fragen; denn das hieße nach einer höhern Urſache fragen, von welcher der Wille Gottes abhängig wäre. Gott iſt

1) Ep. 11, 4.
2) Conf. XI, 6; de civ. d. XI, 4, 2.
3) Conf. XII, 7.

keiner Nothwendigkeit unterworfen [1]). Deswegen aber hat Gott die Welt nicht etwa ohne Grund (ratio) geſchaffen; denn ohne Grund vollbringt er nichts; nur wir können ſeine Gründe nicht erſchöpfen, ſeine Wunder nicht erklären und die Schöpfung der Welt iſt das größeſte Wunder [2]). Dieſe Betrachtung hält jedoch den Auguſtinus nicht davon ab, in der Güte Gottes den Grund der Welt zu ſuchen. Der gute Gott hat ſie gemacht um Gutes zu machen [3]). Dieſe Schöpfung hat er nun aber nicht in der Zeit vollbracht; denn alles, was er vollbringt, iſt in ſeinem ewigen Weſen ohne alle Zeit, welche, wie ſchon früher bemerkt, nur in der Seele iſt; ſein Wille iſt ſein Weſen und eins mit ſeiner Macht; in ſeinem Willen, welcher mit ſeinem Vorherwiſſen eins iſt, iſt das Zukünftige ſchon gegenwärtig. Daher darf man auch nicht fragen, was Gott vorher gethan habe, ehe er die Welt ſchuf, oder ob er nicht ſeinen Willen verändert habe, indem er den Entſchluß faßte die Welt zu ſchaffen [4]). Aber daraus folgt nun keinesweges, daß die Welt von Ewigkeit her und ohne Anfang ſei. Denn es iſt nur eine leere Einbildung die Zeit als in das Unendliche ausgedehnt ſich zu denken, wie dasſelbe auch vom Raume gilt. Es giebt kein Leeres, weil es ohne Wahrheit ſein würde; es giebt alſo auch keinen Raum außer der Welt und ebenſo keine Zeit außer ihr. Alles, wie ſchon früher geſagt, hat ſein

1) De div. qu. 83 qu. 22; 28.
2) De civ. d. X, 12; XI, 5; XXI, 5, 2.
3) Ib. XI, 21; 22; 23.
4) Conf. VII, 6; XI, 12 sqq.; de civ. d. XI, 4, 2; XXII, 2, 2; de gen. c. Man. 1, 3.

Maß in ſeinem Principe, in Gott. Die Zeit aber wurde mit der Welt, weil die Veränderung mit ihr begann, welche nicht ohne Zeit gedacht werden kann; denn dieſe iſt das Maß jener und aller Bewegung [1]). So iſt nun eine in Zeit und Raum begrenzte Welt geworden [2]). Wir haben ſie als eine Einheit anzuſehen; denn die Vernunft ſtrebt überall nach Einheit; die Annahme vieler Welten erſcheint dagegen dem Auguſtinus wie ein leeres Spiel der Einbildungskraft [3]). Aber daraus, daß die Welt nur eine iſt, folgt keineswegs, daß ſie auch einfach iſt; vielmehr muß ſie als nicht einfach, als mannigfaltig angeſehn werden, weil das Einfache ewig und unveränderlich iſt, indem Subject und Prädicat in ihm eins ſind, welches nach frühern Bemerkungen nur Gott zukommt [4]).

Demungeachtet haben wir anzunehmen, daß Gott in dieſe Welt alle Vollkommenheit niedergelegt habe, welche er wußte. Denn wir haben zuerſt anzuerkennen, daß Gott nicht ohne Wiſſen etwas vollbringen kann. In ihm und ihm gegenwärtig ſind die Gründe aller ſichtbaren und unſichtbaren, aller veränderlichen und unveränderlichen Dinge. Er hat nicht ohne Vernunft alles geſchaffen. Hierauf, haben wir ſchon früher bemerkt, gründet Auguſtinus die Lehre von der Realität der Ideen. Sie bezeichnen zunächſt die allgemeinen Geſetze, nach welchen Gott alles geſchaffen hat und alles regiert; aber nicht allein die allgemeinen Geſetze, ſondern auch jedes Einzelne

1) De civ. d. XI, 5 sq.; solil. II, 31; conf. XI, 29 sq.
2) De civ. d. XI, 5.
3) De ord. I, 3; de civ. d. XI, 5.
4) De civ. d. XI, 10.

iſt nach ſeinem beſondern Grunde in Gott, nach einem vernünftigen Begriff geſchaffen; alles trägt daher einen vernünftigen Begriff in ſich, welcher ſein innerſtes Weſen bildet, und iſt dieſem Begriffe entſprechend vernünftig und gut. So wollte Gott, daß alles ſei, und alles iſt geworden [1]). Daher iſt dieſe Welt in allen ihren Theilen gut und alles zuſammengenommen vollſtändig. Ihrem Schöpfer konnte ſie freilich nicht gleich werden, eben deswegen weil ſie werden und daher der Veränderung unterworfen ſein mußte; aber alles in ihr, ſowohl das Bleibende, als das Veränderliche, iſt doch nach den Geſetzen der ewigen Güte geordnet und trägt daher auch das Gute an ſich. Dieſe allgemeinen Gründe ſucht Auguſtinus noch durch eine Reihe von einzelnen Betrachtungen zu unterſtützen, ſo daß man wohl ſieht, welche Wichtigkeit ihm

1) De civ. d. VIII, 6; XI, 10, 3. Neque enim multae sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam deus non aliquid nesciens fecit, — — porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat. Ib. 22. — ut essent omnia. De div. qu. 83 qu. 26, 2. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Retr. I, 3, 2. Über die Ideenlehre iſt beſonders d. a. St. aus den div. qu. merkwürdig. Auguſtin ſchätzt dieſe Lehre ſo hoch, daß er keine Weisheit ohne ſie denken kann. Bei ihm iſt es keinem Zweifel unterworfen, was beim Platon bezweifelt worden iſt, daß er Ideen der einzelnen Dinge annimmt, wie auch Ideen der Lebensabſchnitte der natürlichen Arten und Gattungen. Darin unterſcheidet er ſich zu ſeinem Vortheil vom Platon, daß er dieſe natürlichen Ordnungen mehr bei dem, was er Begriffe nennt, im Auge hat, als die künſtlichen Abſtractionen, welche nur als Mittel dienen, obwohl er die letztern auch nicht ganz ausſchließt. Man ſ. z. B. ep. 120, 18.

dieſer Lehrpunkt hat. Alle Dinge ſind nur dadurch, daß ein jedes eins iſt; ihre Einheit aber iſt etwas Gutes, denn alles ſtrebt nach Einheit [1]). Zwar die körperliche Natur hat wegen ihrer Theilbarkeit keine rechte, wahre und vollkommene Einheit [2]), aber ſie ſtrebt doch darnach und iſt ihrer einigermaßen fähig, was ſchon als etwas Gutes angeſehn werden muß. Alle Dinge haben auch Form und Schönheit, welche beide als eins und als etwas Gutes zu denken ſind, und wenn auch die Körper der Natur nicht die wahre Genauigkeit und Schönheit der geometriſchen Form erreichen [3]), ſo iſt doch die Ähnlichkeit mit dieſer, die Nachahmung derſelben, ſollte es auch nur von Ferne ſein, ſchon immer als etwas Gutes zu achten. Selbſt die Materie, welche als der niedrigſte Grad des Daſeins betrachtet, ja welche von Vielen für den Grund alles Übels gehalten wird, muß als etwas Gutes angeſehn werden, denn ſie iſt der Form wenigſtens fähig [4]). Porphyrius irrt, wenn er behauptet, die Seele wäre mit der Materie verbunden worden, um das Böſe kennen zu lernen und dadurch belehrt zum Guten ſich zurückzuwenden; vielmehr iſt der Körper der Seele gegeben worden, um darin das Gute zu wirken [5]). Nicht weniger irrt Origenes, wenn er der Meinung iſt, die körperliche

1) De ord. II, 48.

2) De vera rel. 60.

3) Solil. II, 32.

4) De vera rel. 36. Bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae. — — Omne formatum, in quantum formatum est, et omne, quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex deo habet.

5) De civ. d. X, 30.

Natur wäre nur wegen des Böſen und nach dem Fall der Geiſter entſtanden; ſie gehört vielmehr zur Schönheit der Welt und dient zum Guten [1]). So dürfen wir nicht daran zweifeln, daß alles in der Welt ſein Gutes hat. Alles Leben, ſo weit es lebt, alles Sein, ſo weit es iſt, müſſen wir für gut halten. Das Böſe oder das Übel bezeichnet nur die Beraubung des Guten. Jede Natur hat ihr Maß, ihre Form und Schönheit, ihre Übereinſtimmung und ihren Frieden mit ſich, worin wir das Gute derſelben anerkennen müſſen [2]).

Wenn wir zurückgehen auf den oben angeführten Grund dafür, daß die Welt nicht einfach ſein könne, ſo werden wir bemerken, daß er nur die vollkommene Einheit des Subjects mit ſeinen Prädicaten ausſchließt, alſo die Trennbarkeit dieſer von jenem und mithin die Veränderlichkeit der Welt behauptet. Hierin liegt jedoch ſchon die Nothwendigkeit der Materie, welche als der Grund des Veränderlichen gedacht wird, ſowohl des Körperlichen als des Geiſtigen; denn ſie iſt das Formbare. Auguſtinus ſchließt ſich wohl zuweilen an die gewöhnliche Lehrweiſe an, daß Gott zuerſt die Materie und alsdann erſt daraus die geformten Dinge geſchaffen habe; allein er erklärt dieſelbe, wie nicht anders zu erwarten war, auch

1) De civ. d. XI, 23.

2) Ib. 22. — cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni. Ib. XII, 5. Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam et quandam secum pacem suam. De vera rel. 21. Nam et ipsum (sc. corpus) habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset. — — Pacem suae formae etc. — — In quantum est, quidquid est, bonum est.

folgerichtig dahin, daß an ein zeitliches Fortſchreiten im Schaffen Gottes nicht zu denken iſt. Gott verändert ſeinen Willen und ſein Verhältniß zu den Dingen nicht, ſondern nur die Dinge verändern ihr Verhältniß zu ihm, indem ſie das vollziehen, was in ſeinem Willen von Ewigkeit her geſetzt iſt. In der Welt liegen ſogleich bei ihrer Schöpfung, in ihrer Materie, alle die Samen der Dinge, alles das dem Vermögen nach, was ſpäter ſich in ihr entwickeln ſoll. Auch iſt die Materie niemals wirklich ohne Form, ſondern nur als den Grund der Formen, welche aus ihr gebildet werden, welche ſie aber nicht ſelbſt hervorbringt, ſehen wir ſie als das Frühere an [1]). Bei der Materie pflegen wir ſogleich auch an die Vielheit der Subſtanzen, nicht allein der Zuſtände und Thätigkeiten zu denken und wahrſcheinlich glaubte auch Auguſtinus nicht nöthig zu haben im Beſondern noch zu beweiſen, daß die Materie der Welt unter eine Vielheit der Dinge ſich vertheile. Doch finden wir unabhängig hiervon bei ihm das Beſtreben darzuthun, daß die Schöpfung eine Vielheit der Dinge enthalten müſſe. Er beruft ſich dafür, ähnlich dem Tertullianus, auf die Ge-

1) Conf. XII, 8; 40. Materiam coeli et terrae — videlicet universae, id est intelligibilis corporalisque creaturae. — — Et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem, quod non est, non potest. Sic est prior materies, quam id, quod ex ea fit, non ideo prior, quia ipsa efficit, cum potius fiat, nec prior intervallo temporis. De civ. d. XXII, 2; de gen. ad lit. V, 45. Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia, quae cum illo et in illo facta sunt etc. De gen. c. Man. 10; 11. Quasi semen coeli et terrae.

rechtigkeit Gottes. Dieſe verlangt Vertheilung der Güter; Vertheilung aber kann nicht ſein, wo nicht Unterſcheidung der Dinge iſt [1]). Nicht weniger beruft er ſich darauf, daß viele Dinge ſein müßten, damit alles ſei, und damit aus den verſchiedenen Arten und Graden der Dinge auch eine Ordnung der Welt gebildet werden könne [2]). So ſtehen ihm Zahl und Verſchiedenheit der Dinge mit dem Begriffe der Gerechtigkeit und dieſer wieder mit dem Begriffe der Ordnung in der genaueſten Verbindung; an den Begriff der Ordnung ſchließt ſich aber alsdann auch der Begriff der Schönheit unmittelbar an. Denn offenbar hängt dieſe Vorſtellungsweiſe mit der Platoniſchen Ideenlehre zuſammen, verzweigt ſich aber auch mit der Pythagoreiſchen Verehrung der Zahl und des Maßes, welche durch Schriftſtellen unterſtützt in der Ordnung der Zahlen die überſinnliche Schönheit des Ganzen und eines jeden Einzelnen zu erkennen ſtrebt [3]). Im Sinne der Platoniſchen Ideenlehre iſt es, wenn Auguſtinus die Natur der einzelnen Dinge ſo zuſammenfaßt, daß ein jedes für ſich eine Einheit, von einem jeden andern durch ſeine eigenthümliche Form verſchieden, aber mit der Ordnung des Ganzen ſeinem Weſen nach verbunden iſt [4]). Auch darin

1) De ord. I, 19; cf. ib. II, 22.

2) De div. qu. 83 qu. 41. Quia non essent omnia, si essent aequalia; non enim essent multa rerum genera, quibus conficitur universitas, primas et secundas et deinceps usque ad ultimas ordinatas habens creaturas, et hoc est, quod dicitur omnia.

3) De lib. arb. II, 24.

4) De vera rel. 13. Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat.

entfernt er ſich vom Platon nicht, daß er Zahlen und Ideen in engſter Verbindung mit der Schönheit ſich denkt; ja es leuchtet ihm nicht allein die Schönheit der Welt in der Ordnung aller ihrer Theile, Zahlen und Maße ein, ſondern auch Gott iſt ihm, wie früher ſchon bemerkt wurde, die Fülle aller Schönheit [1]), wobei unſtreitig die alterthümliche Gleichſetzung des Guten mit dem Schönen ihre Rolle ſpielt.

Wir können uns nicht enthalten in dieſer Zuſammenſtellung der Begriffe, der vertheilenden Gerechtigkeit Gottes, der Ordnung und Schönheit der Welt, in der Anpreiſung dieſer beiden, ja in der Vorliebe, mit welcher die Schönheit Gottes hervorgehoben wird, einen Nachhall der alten Philoſophie zu vermuthen, welcher wohl kaum dem innern Zuſammenhange der chriſtlichen Lehre recht eingefügt ſein möchte. Auguſtinus iſt hierin ſehr ausführlich, indem er uns oftmals daran erinnert, daß die Welt eine geordnete Einheit ſei, zuſammengeſetzt aus verſchiedenen Individuen, Arten und Gattungen, welche auch nach Graden des Seins und der Vollkommenheit ſich unterſchieden und, der Veränderung unterworfen, in einer beſtimmten Ordnung der Zeiten ihre Entwicklung hätten. Nichts preiſt er häufiger und beredter, als dieſe Ordnung der Dinge, in welcher ihre Vielheit und Verſchiedenheit, aber auch ihr Friede in ſich, unter einander und mit Gott beſtehe [2]). Außer dieſer Ordnung ſoll nichts ſein, nichts

1) Vergl. de vera rel. 21. Der forma und der species, den objectiven Bezeichnungen der Idee, entſprechen formositsimus und speciosissimus.

2) De civ. d. XIX, 13. Pax omnium rerum tranquillitas

geſchehen; auch nicht die Wunder, welche nur einer uns unbekannten Ordnung oder Natur angehörten, aber nicht gegen die Natur wären. Gegen dieſe Natur, dieſe Ordnung der Welt kann deswegen nichts geſchehen, weil Gott ſie leitet, aber nach einer Verbindung der Urſachen, welche wir jetzt zu begreifen nicht im Stande ſind [1]). Daß alles ſo in einem unverbrüchlichen Ebenmaße geordnet iſt, darin beſteht die Schönheit der Welt, welche uns Gott verkündet und welche durchaus auf das Gute abzweckt [2]). Nicht in der Größe der Welt beſteht ſie, nicht in ihrer Maſſe, wie denn die Größe überhaupt nur im Verhältniß zu etwas Anderem zu denken iſt, ſondern in der Verhältnißmäßigkeit ihrer Theile [3]), alſo in einer Ordnung, einem Geſetze, welches über dem Verhältniſſe ſteht. Man wird übrigens nicht erwarten, daß Auguſtinus tief in das Einzelne eingehe, um dieſe Ordnung und Schönheit der Welt zu ermitteln oder zu beſchreiben. Dazu würde eine größere Kenntniß phyſiſcher Dinge gehören, als ſie dieſe Zeit beſitzen konnte oder erſtrebte.

Es geht nun unſtreitig zum Theil aus dieſem Mangel an genauern Unterſuchungen über die natürlichen Unterſchiede der Dinge und ihrer Arten, ſo wie über ihr Verhältniß zu den ſittlichen Unterſchieden hervor, daß es uns nicht gelingen will eine klare Vorſtellung von der Ord-

ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.

1) De ord. I, 8; 11; 14; de civ. d. XXI, 8, 2; 5. Er führt die Wunder auf die ſchöpferiſche Kraft Gottes zurück, welche doch nichts ohne Ordnung bewirke.

2) De civ. d. XI, 4; de qu. anim. 80.

3) De vera rel. 80; de civ. d. XI, 22.

nung der Dinge in der Welt nach Auguſtiniſcher Lehre zu gewinnen, ja daß ſogar dieſe Lehre uns nicht ohne innere Widerſprüche ſich zu entwickeln ſcheint. Eine große Schwierigkeit macht hierbei die Weiſe, in welcher Auguſtinus die ſpecifiſchen Unterſchiede in der Schöpfung mit den Gradunterſchieden in Verbindung bringt. Zunächſt könnte es ſcheinen, als wenn die Annahme weſentlicher Gradunterſchiede in der Welt für die Denkweiſe des Auguſtinus nur willkürlich wäre. Denn was er ſelbſt dafür anführt, will keineswegs genügen. Er meint nemlich, es müßten alle Grade des Guten ſein, damit die Welt vollſtändig wäre [1]; aber dieſer Satz will ſchon deswegen nicht genügen, weil er eher von ſittlichen, als von phyſiſchen Graden verſtanden werden könnte, und überdies ſteht er mit einem andern Satze in Verbindung, deſſen fragliche Natur auf den erſten Blick einleuchtet. Gott nemlich wird als das höchſte Sein bezeichnet, welchem die geſchaffenen Dinge nicht gleich kommen könnten, ſo daß ſie gedacht werden müßten als Gott ähnlich nach verſchiedenen Graden der Ähnlichkeit [2]. Jeder aber ſieht ein, daß es ein uneigentlicher Ausdruck iſt, wenn Gott wie der höchſte Grad des Seins mit ſeinen Geſchöpfen in Vergleichung geſtellt wird. So mag denn dieſe Behauptung von Graden der weltlichen Dinge zunächſt nur als ein Erfahrungsſatz gelten, welcher durch die Offenbarung beſtätigt und erweitert zu werden ſcheint. Da finden wir die Unterſchiede der körperlichen unbelebten Natur

1) De gen. c. Man. II, 43; de civ. d. XI, 22.; de lib. arb. III, 24.

2) De div. qu. 83 qu. 51, 2; de qu. anim. 80.

und der belebten Wesen, da finden wir unvernünftige Thiere und vernünftige Wesen, Erde und Himmel von einander unterschieden und können nicht bezweifeln, daß diese einen Vorzug vor jenen, jene einen niedern Grad des Seins als diese haben. Die Engel, deren Dasein die heilige Schrift lehrt, müssen wir für höher achten, als die Menschen. Es sind dies für uns unzählbare, von Gott aber gezählte Grade der Arten und Formen [1]), worin nichts anderes ausgedrückt ist, als daß eine philosophische Ableitung dieser Grade, welche nur durch eine vollständige Übersicht über sie geschehen könnte, nicht versucht werden soll. Nur in einzelnen Punkten daher wird der Gradunterschied der Dinge näher bestimmt. So wenn der geformte Körper über den ungeformten, der ungeformte Geist über den geformten Körper gesetzt wird [2]); wenn ferner das, was ist, geringer heißt, als das, was außer dem Sein auch noch Leben, und dieses geringer als das, was außer dem Sein und dem Leben auch noch Bewußtsein hat und der Weisheit fähig ist [3]). Aber alle diese Unterschiede, welche meistens von Aristotelischen Begriffen ausgehn, werden doch nur nebenher vorgebracht. Am auffallendsten ist unter diesen Unterscheidungen die Art, wie Augustinus über die Natur der Engel im Vergleich mit den Menschen sich erklärt. Seine Ansichten hierüber, wo sie eine wissenschaftliche Fassung erstreben, schließen sich offenbar an die Ansichten der alten Philosophie vom Sternenhimmel an, doch in der Weise, daß

1) De lib. arb. III, 13 sqq.
2) Conf. XIII, 2.
3) De div. qu. 83 qu. 51, 2.

er hierüber nichts feſtſtellen will, weil dieſe Dinge über den Kreis unſerer Erkenntniß hinausgehn und die von uns geforderte Forſchung überſchreiten [1]). So läßt er es unentſchieden, ob Sonne und Mond und Geſtirne Engel ſind, was er zu bezweifeln auch überdies Grund hat, weil wir mit den Engeln keine körperliche, ſondern nur geiſtige Gemeinſchaft haben ſollen [2]). Sonſt aber iſt er doch ſehr geneigt den Meinungen der alten Philoſophie über den Himmel beizuſtimmen und ihn für ein verſtändiges Geſchöpf zu halten, nicht ewig wie Gott, aber doch der göttlichen Ewigkeit theilhaftig, indem es die Veränderlichkeit, welche ihm als einem Geſchöpfe zukommt, durch die Süßigkeit der Anſchauung Gottes, in welcher es lebt, beſiegt hat und niemals ihr Folge leiſtet. Für den Himmel ſoll daher auch die Zeit mit ihren Veränderungen nicht vorhanden ſein [3]). Freilich wird ihm dadurch der Fall der böſen Engel unerklärlich [4]); aber er tröſtet ſich darüber, indem er bei dem Dunkel dieſer Dinge überhaupt keine ſichere Lehre verfolgen zu können überzeugt iſt; ja er meint die Sicherheit des ſeligen Lebens für die heiligen Engel doch erſt von dem Augenblicke an rechnen zu können, wo die böſen Engel abgefallen ſind, ſo daß wir das ewige Leben jener doch nicht als etwas ihnen Weſentliches anzuſehn haben würden.

Aber das Schwankende in der Lehre des Auguſtinus über dieſe Gradunterſchiede der vernünftigen Weſen offen-

1) Enchir. ad Laur. 15; ad Oros. c. Prisc. 14.
2) De civ. d. VIII, 25.
3) Conf. XII, 9 sqq.
4) De civ. d. XI, 11.

bart ſich erſt ohne alle Zweideutigkeit, wenn wir bemerken, daß er den Unterſchied zwiſchen Engeln und Menſchen keineswegs für unüberſteiglich hält. Wir ſollen werden wie jene; die Seelen der ſeligen Menſchen ſollen die Stelle der gefallenen Engel erſetzen, damit im Himmel keine Lücke bleibe; ja wir ſind, auf unſer Weſen, nicht auf den zeitlichen Standpunkt unſeres Lebens geſehen, den Engeln gleich; denn nichts iſt beſſer als die menſchliche Seele [1]). Müſſen wir da nicht annehmen, daß dieſer Unterſchied, der größeſte, welchen es im Reiche vernünftiger Geiſter giebt, der Unterſchied zwiſchen Himmel und Erde, doch nur auf einer Verſchiedenheit der Entwicklungsſtufen beruht? Dies ſtimmt auch vollkommen einerſeits mit dem allgemeinen Grundſatze überein, daß die Größenunterſchiede, zu welchen doch auch die Gradunterſchiede gehören, das Weſen des Geiſtigen nicht treffen, andererſeits mit der Überzeugung, welche im Bewußtſein unſerer geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott feſtſteht, daß in der Mitte zwiſchen Gott und uns kein anderes Geſchöpf ſeine Stelle habe [2]).

An dieſen oberſten Grad der Schöpfung ſtößt nun aber auch ſogleich der niedrigſte Grad ohne Mittelglieder an. Auguſtinus unterſcheidet nämlich zwiſchen dem, was vernünftig iſt, wie die geiſtige Natur der Engel und der

1) De civ. d. VIII, 25; XII, 1. Der Unterſchied zwiſchen guten und böſen Engeln iſt größer als zwiſchen Menſchen und Engeln. De quant. anim. 78. Si quid ergo aliud est eorum, quae deus creavit, quiddam est deterius, quiddam par, deterius, ut anima pecoris, par, ut angeli, melius autem nihil. De div. qu. 83 qu. 51, 2; enchir. ad Laur. 9.

2) De div. qu. 83 qu. 51, 2; 4; qu. 54; de trin. VIII, 2; de vera rel. 113.

Menſchen, und zwiſchen dem, was nur vernunftmäßig. Vernunftmäßig iſt alles, was von Gott geſchaffen, weil es nach vernünftiger Abſicht geſchaffen; alles iſt von objectiver Seite vernünftig; dagegen ſind nur einige Geſchöpfe auch in ſubjectivem Sinne vernünftig oder haben ſelbſt Vernunft in ſich und können ſie gebrauchen. Dieſe vernünftigen Geſchöpfe ſetzen das Vernunftmäßige in der übrigen Schöpfung voraus, ſuchen und ſtreben es an in ihrem Denken, weil ſie durch ein natürliches Band mit ihm verbunden ſind [1]). Und deswegen iſt auch zwiſchen der unvernünftigen Natur und der vernünftigen nichts Mittleres; ſondern ſo wie die vernünftige Natur die höchſte Stufe der Schöpfung iſt, welche unmittelbar an Gott grenzt, indem ſie nach dem Bilde Gottes gemacht iſt und eine Ähnlichkeit mit Gott hat, ſo müſſen wir ihr auch zuſchreiben, daß ſie wie Gott das Vernunftmäßige, wenn auch nicht ſchaffen, doch in ſich ſelbſt ausbilden und äußerlich an andern Dingen hervorbringen kann [2]). Dieſe beiden Grade des Seins ſind nun weſentlich von einander abgeſondert und es iſt kein Übergang aus dem einen in den andern möglich. Das Unvernünftige kann nie

---

1) De ord. II, 31. — Solent doctissimi viri, quid inter rationale et rationabile intersit, acute subtiliterque discernere. — — Nam rationale esse dixerunt, quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum. lb. 35. Derſelbe Unterſchied iſt zwiſchen dem intellectuale und dem intelligibile; doch wird dieſer de gen. ad lit. XII, 21 ſo genommen, daß intelligibile nur das ſein ſoll, quod solo intellectu percipi potest, woraus ſich denn ergiebt, daß alles intelligibile auch intellectuale iſt.

2) De civ. d. XI, 2.

vernünftig werden und das Vernünftige, wie sehr es sich auch verschlechtern möge, kann nie zum Grade des Unvernünftigen herabsinken. Selbst der Teufel verliert doch sein vernünftiges Leben nicht, wenn er auch wollte [1].

Was nun weiter die unvernünftige Schöpfung betrifft, so hindert uns nichts in dieser die größeste Mannigfaltigkeit der Gradunterschiede anzunehmen; aber ein jeder fühlt auch sogleich heraus, daß die Bedeutung der wesentlichen Gradunterschiede für die Betrachtung der Welt dadurch sehr herabgesetzt ist, daß sie in der vernünftigen Schöpfung verschwindet und nur in der unvernünftigen Schöpfung sich behaupten kann. Denn das Unvernünftige ist ja dem Augustinus wesentlich nur ein Mittel, das Vernünftige dagegen der Zweck der Welt. Deswegen wird man auch nicht erwarten, daß er auf die Untersuchung dieser noch übrigen Gradunterschiede weitläuftig sich einlassen werde. Er führt sie wieder auf zwei Hauptgrade zurück, welche nichts Mittleres zwischen sich zulassen. Das Unvernünftige ist entweder belebt oder unbelebt, und im ersten Fall wohnt ihm eine belebende Seele bei, im andern Fall ist es nur Körper. Zwischen Körper und Seele ist nichts Mittleres; denn jener ist das, was belebt wird, diese das, was belebt [2]. Das Belebte ist seiner Natur nach vollkommen und höherer Art, als das Unbelebte; denn diesem fehlt das Leben, welches jenes hat, während jenem nichts von dem abgeht, was diesem zukommt. Die Seele aber giebt dem Beseelten seinen Vorzug vor dem

1) De civ. d. XI, 11.

2) De div. qu. 83 qu. 51, 2; qu. 54, wo ein weitläuftiger Beweis geführt wird.

Unbeſeelten; ſie beherſcht den Körper und deswegen muß ſie auch höherer Art ſein, als dieſer. Ihr kommt Freiheit der Bewegung zu, und wenn dieſe auch misbraucht werden kann, ſo bildet ſie doch an ſich einen Vorzug, ſo daß wir auch die niedrigſte Seele noch höher ſtellen müſſen als den höchſten Körper [1]).

Betrachten wir nun dieſen Punkt in der Feſtſtellung der Gradunterſchiede, ſo werden wir durch ſeine Bedeutung auch nur darin beſtätigt werden, daß es mit allen dieſen Unterſuchungen dem Auguſtinus doch weſentlich nur auf die Feſtſtellung der Lehren ankommt, welche das vernünftige Leben betreffen. Denn in die Unterſuchung über dieſes greift unſtreitig auch der Unterſchied zwiſchen Körper und Seele ſehr bedeutend ein. Faſſen wir aber alles zuſammen, was nun von weſentlichen Gradunterſchieden feſtſtehen geblieben iſt, ſo läuft es eben nur auf die drei Beſtandtheile hinaus, aus welchen der Menſch nach Platoniſcher Lehre zuſammengeſetzt iſt. Auguſtinus billigt die Meinung des Platon, daß die Seele nicht ohne Körper ſein könne [2]). Da aber den Thieren auch eine Seele beiwohnt, welche doch des Ewigen nicht theilhaftig iſt, wie die menſchliche, ſo müſſen wir von der Seele oder dem Geiſte noch die Vernunft (mens, ratio) unterſcheiden [3]). Alle Bemühungen um die weſentlichen Gradunterſchiede führen alſo nur zu den Unterſcheidungen, welche das zuſammengeſetzte Weſen des Menſchen erhellen ſollen. Dies iſt der Natur dieſer ausſchließlich kirchlichen

1) De lib. arb. III, 15 sq.; de vera rel. 22.
2) De civ. d. XXII, 27.
3) De lib. arb. II, 8 sqq.

Richtung in den Forſchungen des Auguſtinus entſprechend. Sein Beſtreben bezweckt weſentlich nur den vernünftigen Dingen und hauptſächlich dem Menſchen, welcher die Kirche bilden ſoll, ihre richtige Stelle in der Welt anzuweiſen. Zu dieſem Zwecke iſt es aber nothwendig einen Gradunterſchied feſtzuhalten als im Weſen der Dinge liegend, denn das vernünftige Leben iſt gebunden an den Gegenſatz zwiſchen dem Niedern und dem Höhern, indem es ſowohl dem einen, als dem andern ſich zuwenden kann. Es ſollte ſich dem Höhern, d. h. Gott anſchließen, ihm in vernünftiger Einſicht als ſeinem Herrn dienend, in ihm ſeine Ordnung und ſein Geſetz findend; aber es kann auch dem Körper ſich zuwenden, welcher weniger iſt als die Vernunft und ihm unterworfen werden ſollte [1]). Hierdurch ſind alſo zwei Grade der Dinge als nothwendig geſetzt, das Vernünftige und das Unvernünftige; welche Unterſchiede aber auch in dieſem letztern noch hervortreten mögen, ſo ſind ſie doch nur unbedeutend; denn das Unvernünftige erſcheint nur als ein Mittel, welches vorhanden ſein muß, damit die Freiheit des Willens es in der Wahl habe, dem ewigen Geſetze Gottes und den Geboten der Vernunft zu folgen oder den ſinnlichen Dingen ſich zuzuwenden, welche ihr untergeordnet ſein ſollten [2]). Es kommt dabei aber nicht darauf an, welchen Graden der ſinnlichen Dinge ſie ſich anſchließt. Die Seele ſtellt ſich alsdann nur als der mittlere Grad des Daſeins dar, in welchem der Grund der Bewegung ſich findet;

1) De mus. VI, 12 sq.; de quant. an. 80.

2) De quant. an. l. l.

weil ohne eine ſolche die Freiheit ſich weder der einen noch der andern Seite zuwenden könnte.

Aber wir werden hieraus auch entnehmen müſſen, daß in demſelben Maße, in welchem zufolge der allgemeinen Richtung der Auguſtiniſchen Lehre die Bedeutſamkeit der weſentlichen Gradunterſchiede verſchwindet, dagegen das Gewicht der Gradunterſchiede in der Entwicklung der Dinge zunimmt. Denn auf dieſe kommen doch unſtreitig die Unterſchiede zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, zwiſchen Guten und Böſen zurück, und die Ordnung der Welt, welche aus dieſen Gradunterſchieden ſich ergeben ſoll, wird ohne Zweifel den Charakter einer ſittlichen Ordnung an ſich tragen müſſen. Aber indem nun Auguſtinus die Mannigfaltigkeit dieſer Unterſchiede hervorhebt, muß es uns zu einem nicht geringen Anſtoß gereichen, daß er das Gute mit dem Schönen nach alterthümlicher Anſicht gleich ſetzt. Denn indem er die Verſchiedenheit der Dinge nach den mannigfaltigſten Graden vom höchſten bis zum niedrigſten als ein nothwendiges Erforderniß für die Schönheit der Welt verlangt, ergiebt ſich als eine unabweisliche Folgerung, daß auch der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem in allen ſeinen Graden nothwendig von Gott geſetzt ſei. Auguſtinus hütet ſich freilich dieſe Folgerung geradezu auszuſprechen; aber eine gute Zahl ſeiner Sätze ſtreift doch nahe genug an dieſelbe an. Zu allen den Graden der Dinge, welche die Welt erfüllen ſollen, gehört auch das Elend der Sünder, welches doch immer noch ein höherer Grad des Daſeins iſt, als das unvernünftige Geſchöpf [1]).

1) De lib. arb. III, 24 sq.

Offenbar trägt es einen ſtarken Beigeſchmack der alten Philoſophie an ſich, wenn gelehrt wird, daß zur Schönheit der Welt auch die Gegenſätze gehören und deswegen Gott Geſchöpfe hervorgebracht habe, von welchen er wußte, daß ſie ſündigen würden, damit durch den Gegenſatz dieſer gegen die Guten die Welt wie eine ſchöne Rede durch Gegenſätze geſchmückt werde [1]). Nicht unnütz iſt das Böſe in dieſer Welt, ſondern es dient dem Guten; es dient dazu, daß durch die Vergleichung des Reiches Gottes mit dem Reiche der Sünde jenes um ſo heller hervorglänzt [2]). Das Böſe alſo darf in der Welt nicht fehlen. Es wird von Gott zum Guten gebraucht und ſeiner Ordnung eingefügt [3]). Was von Gott ſich losſagt, iſt doch nicht ohne Gott, ſondern wird von ihm feſtgehalten [4]). Zwar wenn man es außer ſeinem Zuſammenhange betrachtet, ſo erregt ſein Anblick Abſcheu; wenn wir es aber an ſeiner Stelle aufzufaſſen wiſſen, ſo zeigt ſich, daß es nirgends vorkommt, wo es nicht ſein

1) De civ. d. XI, 18. Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulcritudinem reddunt, ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulcritudo componitur. De ord. I, 18. Qui ordo atque dispositio quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit, ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione jucundum est, id est ex contrariis omnium simul rerum pulcritudo figuratur.

2) De civ. d. XVII, 11; enchir. 3. Etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis.

3) De civ. d. XIV, 27.

4) De ord. II, 20.

ſollte. Es iſt zu vergleichen mit den Barbarismen und Solöcismen, welche die Dichter lieben, um dadurch größere Schönheiten hervorzubringen. Damit eröffnet ſich uns der Glaube an eine verborgene Ordnung, welcher es angehört [1]). Das Ganze der Welt iſt auch mit Einſchluß der Sünder ſchön, ſo wie ein ſchönes Gemälde durch die ſchwarze Farbe, welche an ihrer Stelle ſteht, nicht befleckt wird [2]). Auf drei Dingen beruht die untadelhafte Schönheit der Welt, auf der Verdammung der Sünder, auf der Übung der Gerechten und auf der Vollkommenheit der Seligen [3]). Zu der Schönheit der Welt gehört auch das ewige Feuer der Hölle, obgleich es den Verdammten zur Strafe gereicht [4]). Man wird ſchwerlich leugnen können, daß nur zum Theil dieſe Äußerungen ungezwungen in dem Sinne zu deuten ſind, daß ſie nur bedingungsweiſe die Einordnung des Böſen in die ſchöne Zuſammenſetzung der Welt behaupten ſollen, obwohl andere Äußerungen des Auguſtinus in einem ſolchen Sinne lauten. So unterſcheidet er die ſchöpferiſche und die ordnende Thätigkeit Gottes wie den göttlichen Willen, welcher auf den Zweck gerichtet iſt, und das, was Gott zuläßt und nur als

1) De ord. II, 11. Namque omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet. Ib. 12 sqq.

2) De civ. d. XI, 23, 1.

3) De vera rel. 44. Et est pulcritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum.

4) De civ. d. XII, 4.

Mittel gebraucht; jener aber ſoll das Gute allein angehören, dieſer nicht allein das Gute, ſondern auch das Böſe, welches gegen die Ordnung des Ganzen ſich empöre, aber von ihr dennoch überwältigt werde [1]). Da äußert er ſich, faſt in der Weiſe der Stoiker, daß der Unterſchied zwiſchen Guten und Böſen darin beſtehe, daß jene die Ordnung halten, dieſe aber von der Ordnung gehalten werden [2]). Allein dringen wir tiefer in den Zuſammenhang der Gedanken ein, ſo müſſen wir geſtehn, daß dieſe vorſichtige Zurückhaltung, welche nur eine mittelbare Verbindung zwiſchen dem Böſen und zwiſchen Gott geſtatten will, mit den Grundſätzen des Auguſtinus uns kaum vereinbar ſcheint. Betrachten wir noch einmal die enge Verbindung, welche er zwiſchen der Schönheit und Ordnung der Welt und zwiſchen der Gerechtigkeit Gottes findet. Die Gerechtigkeit iſt ihm die innere Schönheit, von welcher alle äußere Schönheit der Verhältniſſe ausgeht, wie beim Menſchen, alſo auch bei Gott [3]). Die Gerechtigkeit aber, wie früher bemerkt, ſchließt die Vertheilung der verſchiedenen Grade des Daſeins nach dem verſchiedenen Werthe der Dinge in ſich und zu den verſchiedenen Graden gehört auch das Beſſere und das Schlechtere; damit daher die Gerechtigkeit Gottes ſei, wird auch das Beſſere und das Schlechtere in der Welt

1) De mor. Man. 9; de div. qu. 83 qu. 79, 1; conf. I, 16. Deus ordinator et creator omnium rerum naturalium, peccatorum autem tantum ordinator. De ord. II, 23; de civ. d. XI, 17. Optimus creator — — justissimus ordinator.

2) De mus. VI, 46. Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri.

3) Ep. 120, 20.

ſein müſſen. Wenn nun auch das Böſe vor der Sünde und dem Willen der vernünftigen Weſen nicht war, ſo wußte doch Gott vorher, daß es ſein würde, und ſein gerechter Beſchluß es der Ordnung der Welt einzufügen, wohnte ihm von Ewigkeit bei, ſo daß ſeine Gerechtigkeit in der Strafe des Böſen zwar erſt in ſpäterer Zeit zur Anwendung kam, aber doch zu den ewigen Eigenſchaften Gottes zu rechnen iſt [1]). So gewiß daher Gott gerecht iſt, ſo nothwendig ſind auch die Unterſchiede des Guten und des Böſen, der Belohnung und der Strafe in dieſer Welt. In einigen Geſchöpfen muß ſich die barmherzige Gnade, in andern die rächende Gerechtigkeit Gottes offenbaren [2]). Man darf auch nicht daran zweifeln, daß dieſe Unterſchiede der guten und der böſen Geiſter in dem ewigen Verſtande Gottes von Anbeginn der Welt geſetzt und begründet ſind.

In der That begegnet uns nun hier etwas Unerwartetes, was wir aber doch wohl hätten vorherſehen können. Wir ſahen zuvor, wie großen Werth Auguſtinus auf die weſentlichen Gradunterſchiede legte; bei genauerer Unterſuchung fanden wir jedoch, daß dieſe Gradunterſchiede wenigſtens in dem Theile der Schöpfung, welcher allein ihm einen ſelbſtändigen Werth hat, in der vernünftigen Schöpfung, ihm unter den Händen verſchwanden und nur noch Gradunterſchiede in und aus der Entwicklung der Dinge hervorgegangen ihm übrigblieben; allein jetzt hat uns unſere Unterſuchung noch weiter geführt und es hat

1) De ord. I, 19; II, 22 sq.

2) De civ. d. XXI, 12. — ut in quibusdam demonstretur, quid valeat misericors gratia, in ceteris, quid justa vindicta.

ſich ergeben, daß dieſe erſt aus der Entwicklung hervorgegangenen Gradunterſchiede die weſentlichen und nothwendigen ſind. Denn in der Erzeugung und Vollendung dieſer Unterſchiede beſteht dem Auguſtinus der Zweck der Welt, welcher doch gewiß in dem urſprünglichen Rathſchlage Gottes beſchloſſen ſein wird. Auguſtinus nemlich ſchlägt ſich keinesweges zu der Partei, welche wir bei den morgenländiſchen Kirchenvätern vorherſchend gefunden haben, anzunehmen, daß in irgend einer Weiſe das Böſe aufhören werde. Weder läßt er zu, daß es allein als ein Mittel angeſehn werde, welches zuletzt untergehn würde, wenn es ſeinen Zweck erfüllt hätte, noch verſtattet er eine endliche Bekehrung der böſen Geiſter in Ausſicht zu ſtellen. Gegen die erſte Annahme erinnert er daran, daß am Böſen, welches keine Naturerſcheinung, ſondern im Willen eines freien und geiſtigen Weſens gegründet ſei, kein Geiſt zu Grunde gehe, wie ſchon Platon bemerkt hatte; denn das geiſtige Weſen ſei unſterblich [1]). Die andere Annahme dagegen ſcheint ihm nur aus einem unzeitigen Mitleiden hervorgegangen zu ſein [2]). Daher iſt iſt es ihm gewiß, daß geiſtige Weſen, wenigſtens der Teufel und ſein Anhang [3]), zu ewiger Verdammniß beſtimmt ſind; es muß eine Vollendung des Böſen geben, wie eine Vollendung des Guten, ein höchſtes Gut und ein höchſtes Böſes [4]). Fügen wir nun noch hinzu, daß

1) De civ. d. VI, 12.

2) Ib. XXI, 17; enchir. ad Laur. 29.

3) De civ. d. XXI, 24, 1.

4) Ib. XIX, 1. Finem ergo boni nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum sit, et finem mali, non quo esse desinat, sed quo usque nocendo perducat.

Auguſtinus auch in der ewigen Verdammung Grade unterſcheidet, ja ſogar in der Beſeligung, obgleich ſie ihm ſonſt eine völlige Gleichheit der Guten zu verſprechen ſcheint, nicht gänzlich alle Verſchiedenheit ausſchließt [1]), ſo ſehen wir wohl, daß die Nothwendigkeit einer Mannigfaltigkeit der Grade ihm auf das Feſteſte eingeprägt iſt, daß ſie ihm unentbehrlich erſcheint wie für die Schönheit, ſo für die Vollendung der Welt. Wenn wir auf dieſe letztere ſehen, ſo hilft es auch gewiß nicht auf den Nutzen des Böſen für das Gute ſich zu berufen, daß z. B. auch die Ketzereien dazu gut ſind die Wahrheit deutlicher an den Tag zu bringen [2]), ſondern wir finden uns hier auf die Nothwendigkeit ewiger Unterſchiede im Grade des Daſeins zurückgeführt. Gott weiß ſie vorher. Was iſt aber dieſes Vorherwiſſen anders als ſein ewiger Verſtand? In ihm iſt jedes Geſchöpf vorgebildet und begründet. So finden wir dieſe Anſichten in der engſten Verbindung mit der Ideenlehre des Auguſtinus.

Überraſchend mag es uns nun allerdings ſein, wenn man dieſe Gedanken verfolgt, zu finden, daß der Gradunterſchied nicht allein der zeitlichen Entwicklung, ſondern dem Weſen der Dinge, wie ſie in Gott vorgebildet ſind, alſo dem Ewigen angehört, ja daß der ſittliche Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem einen ſtärkern Abſchnitt unter den Dingen ihrer ewigen Wahrheit nach machen ſoll, als der natürliche Unterſchied zwiſchen den Arten und Gattungen. Zwar das Böſe ſetzt uns nicht zu dem Grade des

1) Enchir. ad Laur. 23; 29; de civ. d. XXII, 30, 2.
2) De civ. d. XVI, 2; de dono persev. 53.

Unvernünftigen herunter, denn die niedrigste Seele ist noch immer dem höchsten Körper vorzuziehen, die vernünftige Seele auch in der Sünde und der ewigen Verdammniß dem unvernünftigen Thiere und die verdammte Seele sollte noch dankbar sein ihrem Schöpfer wegen seiner Güte gegen sie, dafür daß er das Sein ihr geschenkt hat, denn es sei besser elend sein als nicht sein [1]); allein die Unterschiede zwischen Engel und Mensch, obgleich es schien, als sollten auch sie im ewigen Verstande Gottes wesentlich bestehen, sollen doch in der That verschwinden, wenn, wie früher gesagt, der Unterschied zwischen guten und bösen Menschen größer sein soll, als der Unterschied zwischen Menschen und Engeln, wenn die guten Menschen den Engeln gleich werden und die Stelle der gefallenen Engel ersetzen sollen. Aber, wie schon früher gesagt, das Unerwartete hätten wir voraussehen können. Denn sehen wir auf den allgemeinen, kirchlichen Charakter der Augustinischen Lehre, so müssen wir es natürlich finden, daß die natürlichen Ordnungen ihr bei Weitem weniger bedeuten, als die Ordnungen des sittlichen Lebens. Da nun dieses überall an die einzelnen Personen zunächst sich hält, deren Wille das sittliche Leben gestaltet, so ist es auch wesentlich eine die Personen betreffende Ordnung, welche sich zuletzt in der Welt herausstellen muß, eine Ordnung, welche nur durch das allgemeine Band der Kirche im Gegensatz gegen das Reich der weltlichen Mächte

1) De civ. d. XIX, 13, 1; de vera rel. 26; 78; de lib. arb. III, 15 sqq.; 18. Ex illo igitur, quod etiam ingratus habes, quod sis, creatoris laudo bonitatem; ex illo autem, quod pateris ingratus, quod non vis, ordinatoris laudo justitiam.

zuſammengehalten wird. Das Auffallende hierbei iſt nur darin zu ſuchen, daß Auguſtinus in ſeiner Lehre von der Welt die Platoniſche Ideenlehre an die Spitze ſtellt und ſie ausdrücklich auf die ewigen Geſetze der Arten und Gattungen deutet, obgleich ihm dieſe natürlichen Unterſchiede im Verlaufe ſeiner Unterſuchung als verſchwindende erſcheinen. Es läßt ſich nicht verkennen, daß hierdurch Elemente in die Weltanſicht des Auguſtinus gekommen ſind, welche wenigſtens nur eine ungenügende Verarbeitung erhalten haben. Das Ende der Weltentwicklung, wie er es beſchreibt, entſpricht der Ewigkeit der allgemeinen Begriffe nicht. Man kann es daher in einem beſſern Einklange mit ſeinen allgemeinen Grundſätzen finden, daß er in ſeiner Deutung der Ideenlehre auf die Ewigkeit der individuellen Begriffe ein beſonderes Gewicht legte.

Wenn wir aber der ausſchließlich kirchlichen Richtung der Auguſtiniſchen Lehre gedenken, ſo muß dies auch daran uns erinnern, daß die Kosmologie in ihr nur eine untergeordnete Stellung haben konnte. Der Kirche kommt es weſentlich auf den Menſchen an; die übrige Welt iſt ihr nur Schauplatz und Gegenſtand der menſchlichen Handlungen und Schickſale; ſollte ſie noch von andern vernünftigen Weſen oder Zwecken der Welt wiſſen, ſo blickt ſie doch nur nebenbei auf ſie oder ordnet ſie gar dem Menſchen unter. Daß Auguſtinus das erſtere thut, haben wir ſchon geſehn. Denn bei dem Gewichte, welches ihm der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem hat, iſt es nichts Geringes, wenn er eingeſteht, daß er die Entſtehung des Böſen unter den Engeln ſich nicht erklären könne. Er ſagt es auch geradezu heraus, indem er die Unter-

ſuchung über die Engel, ihre Verſchiedenheiten, ihre Natur und dergleichen mehr zu den überſchwenglichen Fragen verweiſt, über welche er gern ſeine Unwiſſenheit bekennt [1]). Wenn er um das Geſchick und die Natur des Teufels ſich angelegentlicher bekümmert, ſo geſchieht es wohl nur um den Zuſammenhang anzudeuten, in welchem das Böſe im Menſchen mit den übrigen weltlichen Entwicklungen ſteht. Haben wir nun dieſen Punkt im Auge, ſo werden wir es begreiflicher finden, warum Auguſtinus ſo leicht mit dem Unterſchiede der Arten und Gattungen umſpringt; denn ihm kommt es weſentlich nur auf eine Art an, auf die Menſchen. Seine ganze Lehre von der Welt verfolgt weſentlich nur den Zweck uns den Menſchen in ſeinem Leben und Weſen begreiflich zu machen. Wir müſſen daher auch ſeinen Unterſuchungen über dieſen Punkt unſere beſondere Aufmerkſamkeit zuwenden.

Fünftes Kapitel.

Über den Menſchen.

Wenn Auguſtinus den Menſchen auch nicht als den einzigen Zweck der Welt anſieht, ſo erblickt er doch in ihm einen der vorzüglichſten Zwecke der Schöpfung. Daher muß er auch von ſeinem Schöpfer auf das beſte ausgeſtattet ſein. Sein weſentlicher Vorzug vor andern lebendigen Geſchöpfen der Erde iſt es aber, daß er in der

1) Enchir. ad Laur. 15.

Seele, welche ſeinen Leib belebt, einen vernünftigen Geiſt erhalten hat. Hierin beſteht das Bild Gottes im Menſchen, denn Gott iſt ein vernünftiger Geiſt [1]). Mit einem Körper mußte freilich dieſe Vernunft verbunden ſein und deswegen auch mit einer Seele, welche den vernünftigen Geiſt mit dem Leibe verbindet, denn der Leib gehört zur Natur des menſchlichen Geiſtes, ſo wie das Handeln zum Denken gehört [2]); aber der Körper war urſprünglich der Vernunft durchaus unterworfen und gehorſam, ſo daß er keine Laſt für den Menſchen wurde, wie es in unſerm gegenwärtigen Zuſtande der Fall iſt; er war dem vernünftigen Geiſte als ein Diener gegeben, welcher keine andere Bewegungen in ſich zuließ, als die, welche die Vernunft wollte; denn noch hatte ſich die Ordnung der Dinge nicht verkehrt, noch herſchte die Gerechtigkeit in allen Stücken, einem jeden ſeine gebührende Stelle anweiſend. Daher war auch die Seele von keiner Begierde erfüllt, welche gegen die Vernunft anſtrebte [3]). Wir ſehen, daß wir es hier mit Forderungen zu thun haben, welche davon ausgehen, daß die Gerechtigkeit und Güte Gottes in ſeiner Schöpfung vollkommen ſich erweiſen müſſe. Dazu gehört es denn nicht minder, daß auch die übrige ſchlechtere Natur dem vernünftigen Menſchen unterworfen ſein mußte. Der Menſch lebte da im Paradiſe, in welchem

1) De civ. d. XI, 2; de trin. XII, 12. Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem dei, sed secundum rationalem mentem.

2) De civ. d. XXII., 27; de div. qu. 83 qu. 58, 2. Nam et actio temeraria est sine cognitione et sine actione ignava cogitatio.

3) De civ. d. XIII, 16, 1; de peccat. mer. II, 36.

alles ſeinem vernünftigen Begehren entgegen kam, alles ſeiner Herrſchaft unterworfen war, ohne irgend eine Störung des Schmerzes oder der Krankheit ein glückſeliges Leben [1]). Da war keine Zwietracht zwiſchen dem vernünftigen Geiſte und dem Fleiſche und deswegen auch keine Urſache des Todes [2]). Der Menſch konnte zwar ſterben, wie die Erfahrung gezeigt hat, aber er würde nicht geſtorben ſein, wenn er nicht geſündigt hätte und aus dem Paradiſe vertrieben worden wäre. So groß war die Glückſeligkeit dieſes Ortes, daß ſie durch keinen Tod getrübt werden konnte [3]). Auf das anſchaulichſte und weitläuftigſte ergeht ſich die Phantaſie des Auguſtinus in Schilderungen dieſer Zuſtände vor der Sünde, ja in Unterſuchungen über die Möglichkeiten, welche ſich als unmöglich erwieſen haben. Sie bezeugen uns die Feſtigkeit ſeiner Überzeugung davon, daß von Natur alles in Ordnung und Einklang iſt, daß eine völlige Übereinſtimmung des Naturgeſetzes mit dem vernünftigen Willen des Menſchen und der ſittlichen Ordnung des Lebens ſtattfinden würde, wenn nicht der verdorbene Wille des Menſchen den Zwieſpalt und die Unordnung, wenigſtens von ſeiner Seite, in die Welt gebracht hätte [4]). Selbſt die ausgezeichnetſte Weisheit legt Auguſtinus dem Adam im Paradiſe bei, welcher ja allen Dingen ihre Namen bei-

1) De civ. d. XIV, 10; op. imperf. c. Julian. VI, 16.

2) Op. imp. c. Jul. IV, 19; VI, 16.

3) De civ. d. XIII, 12 sq. Auguſtin unterſcheidet zwiſchen posse non mori und non posse mori. De corr. et grat. 33. Jenes iſt die immortalitas minor, dies die immortalitas major. Op. imp. c. Jul. VI, 30; enchir. ad Laur. 38.

4) Op. imp. c. Jul. VI, 16. Vitium contra naturam est.

gelegt habe; eine Weisheit, welche an Schnelligkeit des Geistes alles übertroffen habe, was jetzt die ausgezeichnetsten Menschen leisten; denn ihm war es keine Mühe zu denken und zu lernen, da er von keinem widerspenstigen Fleische, von keiner sinnlichen Begierde gedrückt wurde. Wir bemerken jedoch, daß Augustinus dadurch keineswegs es ausschließen will, daß doch auch im Paradise ein Fortschritt in der Erkenntniß, eine Entwicklung des Geistes stattfinden mußte. Er nimmt an, Adam würde auch im Paradise etwas gelernt haben, was seinem Leben zum Nutzen gereicht hätte, aber ohne Mühe und ohne Schmerz, indem Gott und seine eigene selige Natur ihn alles gelehrt haben würden.[1])

Denn weit entfernt ist er doch davon, jenen ersten Zustand des Menschen für etwas Vollkommenes zu halten. Nur würde der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, ohne Tod und ohne Kampf zur vollkommenen Seligkeit gelangt sein. Daß aber der Mensch sündigen konnte, das beweist, daß seine Seligkeit im Paradise nicht sicher und also auch nicht vollkommen war.[2]) Gott hätte nun freilich den Fall der Menschen wie der Engel verhindern können; denn was wäre seiner Allmacht unmöglich gewesen? — aber er wollte es nicht, er wollte seinen vernünftigen Geschöpfen nicht die Macht zu sündigen rauben, damit offenbar würde, wie viel Übel ihr Stolz und wie viel Gutes seine Gnade bewirken könne.[3]) Die Freiheit des Willens ist daher den vernünftigen Geschöpfen verliehen

1) Op. imp. c. Jul. V, 1; VI, 9.
2) De civ. d. XI, 12; XIV, 10.
3) Ib. XIV, 27.

worden; ſie gehört zum Weſen der Vernunft. Doch konnten die vernünftigen Geſchöpfe nicht eine ſo vollkommene Freiheit des Willens erhalten, wie der Schöpfer ſie hat, vielmehr mußten ſie als Geſchöpfe eine veränderliche Freiheit haben. Es gehörte zur Ordnung der Welt, daß ein vernünftiges Weſen wurde, welches zwar nicht ſündigen konnte, dem es aber nicht nothwendig war nicht zu ſündigen, und es war beſſer, daß wir zu Knechten Gottes würden, welche nicht gezwungen, ſondern freiwillig ſeinen Willen thäten [1]).

Seine Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens bildete Auguſtinus im Streite gegen Pelagius und deſſen Anhänger aus. Wir haben jedoch keine Urſache auf die Lehre der Gegner des Auguſtinus weitläuftiger einzugehn, da ſie nichts Neues von Bedeutung in die Unterſuchung brachte und in philoſophiſcher Rückſicht wenig ausgebildet iſt. Ihr Weſen läßt ſich auf das Beſtreben zurückführen, die Unterſuchung über die Wirklichkeit des Guten und des Böſen fern zu halten von der Frage nach dem Grunde dieſes Gegenſatzes in Gott. Pelagius unterſcheidet dreierlei, das Können, das Wollen und das Sein des Menſchen. Das Können, d. h. das Vermögen (possibilitas) gut oder böſe zu ſein hat Gott gegeben, die beiden andern Punkte aber, das Wollen des Guten oder des Böſen und das Gut- oder Böſeſein ſieht er nur als

1) De div. qu. 83 qu. 2. Hominem ergo deus cum fecit, quamquam optimum fecerit, non tamen id fecit, quod erat ipse. Melior autem homo est, qui voluntate, quam qui necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda homini fuit. De vera rel. 27; enchir. ad Laur. 28.

eine Sache des Menſchen an [1]). Er ſetzt dabei freilich auch eine Beihülfe Gottes in der Vollziehung des Guten, läßt ſich aber nicht weiter darauf ein die Regierung Gottes in der Erhaltung der Welt und in der Entwicklung der menſchlichen Geiſteskräfte genauer zu beſtimmen. Dem Auguſtinus mußte dieſe Anſicht als eine oberflächliche erſcheinen, da ſeine Forſchung vielmehr darauf ausgeht die Welt in allen ihren Stücken als ein Werk der göttlichen Wirkſamkeit zu erkennen. Dieſes Streben muß natürlich bei den Dingen, welche den höchſten Werth haben, nicht weniger hervortreten, als bei den Dingen der niedern Grade. Auch die vernünftigen Weſen daher erſcheinen ihm als durchaus abhängig von Gott; ſie vermögen nichts zu wollen oder zu ſein, was Gott nicht wollte und vollbrächte. Sie ſind Werke ſeiner Gnade oder ſeiner Gerechtigkeit. Auch das Wollen der Geſchöpfe bewirkt Gott in ihnen, möge es durch äußere Einwirkungen veranlaßt werden oder durch ihre innerliche Thätigkeit ſich vollziehen [2]). Daher bedarf der Menſch auch im Paradiſe

1) Ap. August. de grat. Chr. 5. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii forte descendunt. Ib. 18. Habemus autem — possibilitatem utriusque partis a deo insitam.

2) De div. qu. 83 qu. 68, 5. Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle deus operetur in nobis.

des Beiſtandes Gottes zum Guten [1]) und es iſt in ihm überhaupt nichts, was nicht von Gott wäre.

So verhehlt ſich denn auch Auguſtinus nicht, welche Schwierigkeiten dem Begriffe der Freiheit für unſere Denkweiſe entgegen ſtehn, wenn wir nicht in oberflächlicher Weiſe die Wirkſamkeit Gottes als eine irgendwie beſchränkte uns vorſtellen. Ja wir dürfen wohl ſagen, daß er, ſeiner Neigung gemäß die Thätigkeiten Gottes in anſchaulicher Weiſe ſich darzuſtellen, in der Richtung dieſe Schwierigkeiten zu verſtärken etwas zu weit geht. Dies geſchieht, indem er die Wirkungen Gottes in uns wie phyſiſche Wirkungen zu faſſen ſucht. So ſtellt er alle Seelen als Lebensgeiſter und Gott als den allgemeinen Lebensgeiſt ſich vor, welcher alles belebe, indem er alles ſchaffe und jedem Willen ſeine Macht verleihe. Daher, lehrt er, vermögen alle Begehrungen unſeres Willens ſo viel, als Gott wollte, daß ſie vermöchten, als er wollte und vorherwußte, ſo daß ſie alles vollbringen werden, was Gott wollte, weil er vorherwußte, daß ſie es vollbringen würden; denn ſein Vorherwiſſen kann nicht irren [2]). Dieſe Lehre beruht auf jener idealiſtiſchen Rich-

1) De civ. d. XIV, 27; enchir. ad Laur. 28.

2) De civ. d. V, 9, 4. At per hoc efficitur non esse causas efficientes omnium, quae fiunt, nisi voluntarias, illius naturae scilicet, quae spiritus vitae est. — — Spiritus ergo vitae, qui vivificat omnia creatorque est omnis creati spiritus, ipse est deus. — — Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique deus. Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum deus eas valere voluit atque praescivit, et ideo, quidquid valent, certissime valent, et quod futurae sunt, ipsae omnino futurae sunt, quia volituras atque futuras ille praescivit, cujus praescientia falli non potest.

tung, welche wir beim Auguſtinus ſchon ſonſt bemerkt haben, indem ſie alles andere außer der Vernunft nur als Werkzeug betrachtet, welchem in der That keine eigene Wirkſamkeit und kein eigenes Sein zukomme. Aber ſie faßt eben deswegen auch die Wirkſamkeit der vernünftigen Weſen in einer Weiſe auf, welche den Unterſchied der Vernunft und der Lebenskraft wenigſtens ohne ſichere Abgränzung läßt [1]), ja in Gefahr geräth ihn zu verwiſchen, weil alles von dieſer Seite betrachtet in Vernunft oder in Natur ſich verwandelt. Doch iſt dieſe Darſtellungsweiſe beim Auguſtinus keineswegs herſchend, wie zu erwarten war, da ſie dem Phyſiſchen ſich zuwendet. Bedenklicher jedoch iſt der Punkt, welcher mit ihr in Verbindung erſcheint und auch ſonſt beim Auguſtinus, wie bei andern Kirchenvätern, vorwaltet, daß der freie Wille vom Vorherwiſſen Gottes abhängig gemacht wird, beſonders wenn Auguſtin das Vorherwiſſen Gottes auch mit der Divination in Zuſammenhang findet, ſo daß er ſogar äußert, er möchte lieber die Aſtrologie, welche er ſonſt als Aberglauben verwirft, annehmen, als das Vorherwiſſen Gottes aufgeben [2]). Denn dieſe Verbindung zwiſchen Vorherwiſſen und Vorherſagen ſetzt doch offenbar voraus, daß jenes wie dieſes als ein zeitliches vorgeſtellt wird, und die nothwendige Folge davon iſt, daß der ſpätere Wille als abhängig vom frühern Wiſſen Gottes erſcheint. Man darf ſich nicht verleugnen, daß dieſe Dar-

1) Daher wird a. a. O. den unvernünftigen Thieren auch eine Art des Willens zugeſchrieben: si tamen appellandae sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi etc.

2) Ib. V, 9, 1.

ſtellungsweiſe der gemeinen Vorſtellung von der Allwiſſenheit Gottes zu viel nachgiebt, und es läßt ſich vorherſehn, daß dieſe Vorſtellung, in die wiſſenſchaftliche Unterſuchung hereingezogen, nur Verwirrung anrichten werde. Doch verhindert ſie den Auguſtinus nicht den richtigen Punkt im Auge zu behalten, von welchem aus die Allmacht und die Allwiſſenheit Gottes mit der Freiheit der Geſchöpfe in Einklang gebracht werden kann. Sehr entſchieden ſetzt er ſich der Anſicht entgegen, daß die Nothwendigkeit, das Wort in ſeiner weiteſten Bedeutung genommen, alles deſſen, was iſt, die Freiheit aufheben müſſe. Denn ſonſt würde ſogar Gottes Allmacht nicht frei ſein, weil ſie nothwendig Gott zukommt, ſonſt würde auch der Wille nicht frei ſein, weil er nothwendig frei iſt und nothwendig ſein Wollen vorherſieht [1]). Dies bezweckt zu vermeiden, daß die äußere Nothwendigkeit mit der Nothwendigkeit, welche im Weſen eines Dinges liegt, verwechſelt werde. Dem Willen iſt es nothwendig, d. h. weſentlich frei zu ſein, ſollte er auch das äußere Vollbringen nicht haben; er bleibt dennoch der Wille deſſen, welcher ihn will, dieſem zuzuſchreiben als ſeine eigene That; äußere Urſachen daher können den Willen ſeiner Freiheit nicht berauben [2]). Die Ordnung der Urſachen hebt alſo die Freiheit in keiner Weiſe auf, weil ſie ſo geſetzt iſt, daß die freien Urſachen darin ihre Stelle haben. Der freie

1) De civ. d. V, 10, 1; de lib. arbitr. III, 6.

2) De civ. d. l. l. Nam si voluntas tantum esset, nec posset, quod vellet, potentiore voluntate impediretur; nec sic tamen voluntas, nisi voluntas esset, nec alterius, sed ejus, qui vellet, etsi non posset implere, quod vellet.

Wille des Menſchen iſt nemlich nicht eine Wirkung, ſondern ſelbſt eine Urſache und zwar die Urſache aller menſchlichen Werke [1]). Gott verwaltet die Welt ſo, daß er einigen ſeiner Geſchöpfe erlaubt ihre eigenen Bewegungen zu haben [2]). Er hat ihnen hierzu die Fähigkeit verliehen und daher ſind auch dieſe Bewegungen ſein Werk. Hierbei liegt der Begriff der Freiheit zum Grunde, daß ſie in nichts anderm beſtehe, als in der eigenen That des vernünftigen Weſens. Das iſt das Bewußtſein der Freiheit, daß wir fühlen, wie unſere Seele ſich ſelbſt bewegt, nicht wie ein Körper räumlich, von Ort zu Ort, ſondern geiſtig bringt ſie da ihre eigenen Veränderungen hervor. Wenn wir wollen, ſo iſt das eine Thätigkeit, welche kein Anderer für uns vollziehen kann [3]). Dieſes unſer Wollen iſt frei, weil unſere Seele durch dasſelbe in der That etwas empfängt, was ihr angehört; alles, was ihr eigen iſt, ſtammt aus ihm; alles, was wir uns zuſchreiben können, das iſt dieſe uns eigene Thätigkeit, welche wir

1) De civ. d. V, 9, 3. Non est autem consequens, ut si deo certus est omnium ordo caussarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in caussarum ordine sunt, qui certus est deo ejusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum caussae sunt.

2) Ib. VII, 30.

3) De div. qu. 83 qu. 8. Moveri per se animum sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est; hoc enim ei tributum est a deo; qui tamen motus non de loco in locum est, tanquam corporis. De civ. d. V, 9, 3; de lib. arb. III, 7. Non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere? De gratia et lib. arb. 5. Velle enim et nolle propriae voluntatis est.

den Willen nennen. Wir ſind nichts anderes als Willen [1]). So ſpricht Auguſtinus auf das ſtärkſte den Grundſatz aus, welcher ſeine ganze Lehre beherſcht, daß vom Willen alles abhänge, was unſer iſt, unſer Werth und unſer Unwerth, unſer Verdienſt und unſere Verdammung. Es iſt dies der Grundſatz der ethiſchen Anſicht der Welt. Dem Determinismus ſetzt er ſich in den weſentlichſten Punkten entgegen. Weder unſer wahres Weſen iſt uns gegeben und beſtimmt in einer ſolchen gegebenen Weiſe unſern Willen, noch wird unſer Wille durch das Erkennen beſtimmt, ſondern erſt müſſen wir das Gute wollen und lieben, alsdann erſt können wir es erkennen und haben. Doch ſetzt dieſer Begriff der Freiheit auch keineswegs eine völlige Loslöſung des Willens vom Weſen oder gar von Gott, welcher uns alles das Unſrige gewährt. Sondern, daß wir die Seligkeit wollen, das iſt uns weſentlich; das hebt aber auch die Freiheit des Willens nicht auf, denn ſonſt würden wir wider unſern Willen ſelig ſein [2]). Ebenſo hat auch unſer freier Wille ſeine Urſache in Gott, aber iſt nichts deſto weniger freie Urſache, denn eben als ſolche iſt er von Gott geſchaffen. Auguſtinus beruft ſich alſo in Rückſicht auf das Verhältniß der Geſchöpfe zu Gott darauf, daß es das Weſen der Dinge und ihre weſentlichen Thätigkeiten nicht ändern könne, weil es ſie vielmehr ſetze, und daß Weſen und Thätigkeiten der Geſchöpfe darum nicht aufhören den Geſchöpfen eigen zu ſein, weil Gott ſie ihnen gegeben hat. In

1) De civ. d. XIV, 6. Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

2) De lib. arb. 7.

dieſem Sinne faßt er auch das Geſetztſein der Geſchöpfe und ihrer Thätigkeiten im Verſtande Gottes oder das Vorherwiſſen Gottes auf. Wie ſollte es die Freiheit des Willens aufheben, wenn Gott vorherweiß, daß wir mit freiem Willen das Gute oder Böſe wollen werden? Wenn wir es unter dieſer Vorausſetzung nicht mit freiem Willen wollten, ſo würde ja das Vorherwiſſen Gottes falſch geweſen ſein [1]). Dieſen Begriff der Freiheit müſſen wir als die Grundlage der Auguſtiniſchen Lehre über das Verhältniß zwiſchen Freiheit und Gnade anerkennen. Man ſieht ein, wie Auguſtinus ihm folgend auf der einen Seite ſagen konnte, der Glaube ſei unſere Sache, ein Werk unſeres freien Willens [2]), von der andern Seite aber auch, der Glaube ſei ein Geſchenk Gottes [3]). Nur ſo weit als jener Satz einſeitig ohne den andern aufgefaßt wurde, mußte er ihn tadeln. Gott ſelbſt iſt unſere Macht [4]).

In dieſem Begriffe von der Freiheit liegt aber noch nicht der Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen. Man muß dieſe allgemeine Freiheit von der Freiheit der Wahl zwiſchen dem Guten und dem Böſen unterſcheiden. Jene kommt allen Weſen zu, welche ſich ſelbſt beſtimmen oder ihre eigenen Bewegungen in ſich haben; dieſe dagegen finden wir beim Menſchen [5]). Wie entſchieden Augu-

1) De lib. arb. 6 sqq.; de civ. d. V, 10, 2.

2) Prop. ex ep. ad Rom. exp. 60. Quod ergo credimus, nostrum est.

3) De grat. et lib. arb. 17.

4) Solil. II, 1. Potestas nostra ipse est.

5) Enchir. ad Laur. 28; de div. qu. 83 qu. 24.

ſtinus die eine und die andere Art der Freiheit unterſcheidet, das ſieht man beſonders, wenn er auch Gott Freiheit zuſchreibt und nicht minder den Seligen, obgleich beide das Böſe nicht wählen können. Da unterſcheidet er die Freiheit, welche ſündigen, aber auch nicht ſündigen kann, und die Freiheit des Willens, welche ſündigen nicht kann, und die letztere erſcheint ihm natürlich als die vollkommnere, denn es iſt dies die Freiheit, welche wir mit Gott gemein haben und erſt im ſeligen Leben gewinnen ſollen, wenn wir vollkommen befeſtigt in der Tugend und Frömmigkeit ſein werden [1]). Jene Freiheit der Wahl gehört daher auch nur zu den mittlern Gütern, welche nur wegen der Ordnung in der Welt ſind, damit alle Grade erfüllt werden; denn wie das Höchſte und das Niedrigſte ſein mußte, ſo mußte auch das Mittlere in der Welt ſeine Stelle haben [2]). Gott, lehrt Auguſtinus wie faſt alle Kirchenväter, wollte lieber freiwillige Diener, als nothwendige Werkzeuge ſeiner Macht haben, darum ließ er dem Menſchen die Wahl; an den Gehorſamen ſollte ſich die Macht der göttlichen Gnade, an den Ungehorſamen die Gerechtigkeit ſeines Rathſchluſſes offenbaren. Trotz dieſer allgemeinen Sätze hatte es einige Schwierigkeit dieſen Begriff der Freiheit mit den übrigen Punkten der Auguſtiniſchen Lehre in Einklang zu ſetzen, beſonders mit der unverbrüchlichen Ordnung der Zeiten, in welcher von Gott alles beſchloſſen ſein ſoll. Wie Auguſtinus dieſe Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen ſuchte, das

1) De corr. et grat. 33. Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare, noviſsima erit multo major, non posse peccare.

2) De lib. arb. II, 50 sqq.; enchir. ad Laur. l. l.

werden wir erſt beurtheilen können, wenn wir ſeine Anſicht über den Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen uns entwickelt haben.

Was die Wahl des Guten betrifft, ſo hat ſie keine Schwierigkeit, denn alles Gute beſteht nur darin, daß wir vollziehen, was Gott beſchloſſen hat, und durch unſere Thätigkeit ausführen, was in der erſten Anlage der Dinge liegt. Gehorſam gegen Gott, uns anſchließen an die Ordnung der Dinge und nichts für uns begehren, was uns nicht von Gott beſchieden iſt, darin iſt die Summe alles Guten enthalten [1]). Unſere Freiheit im Guten alſo läuft nur darauf hinaus, daß wir Gott uns unterwerfen [2]). Dagegen mußte es dem Auguſtinus um ſo ſchwieriger ſcheinen anzunehmen, daß wir auch das Böſe wählen könnten, je ſtärker früher ſeine Neigung zum Manichäismus geweſen war. Denn in dieſem hatte er eine Vorſtellung vom Böſen angenommen, welche es als eine kräftig wirkſame Macht ſchilderte. Von ſeiner Anhänglichkeit an die Manichäiſche Lehre war er nun auch nur dadurch frei geworden, daß er den metaphyſiſchen Lehren der Neu-Platoniker Beifall ſchenkte und erkennen lernte, das Böſe ſei keine Subſtanz, kein Sein für ſich, ſondern habe nur durch das Verderben einer an ſich guten Natur ſein Beſtehen. Nur im Verluſte des Guten beſtehe das Böſe; wenn aber das Sein, an welchem es vorkommt, ganz verloren gehn ſollte, ſo würde damit auch das Böſe ſein Ende haben; daher könne das Böſe auch

1) De civ. d. XIX, 14; 16; Solil. I, 30.

2) De lib. arb. II, 37. Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati.

nur am Sein ſich finden und alſo am Guten, denn alles Sein als ſolches iſt gut [1]). Man ſieht, daß dieſer Begriff vom Böſen eine durchaus metaphyſiſche Haltung hat. Und in dieſer Haltung ſpricht ſich auch immer die Lehre des Auguſtinus über dasſelbe aus, wenigſtens was die allgemeine Formel betrifft. Er findet ſich darin um ſo feſter, je allgemeiner dieſelbe Formel auch bei den frühern Kirchenlehrern verbreitet war. Ein höchſtes Böſes kann es nicht geben; denn es würde die Beraubung alles Seins ſein. Gott, welcher das Sein ſeinen Geſchöpfen gab, hat alles gut gemacht; nur darin beſteht das Böſe, daß die vernünftigen Geſchöpfe das ihnen von Gott verliehene Gute nicht bewahren, ſondern es aufgebend auch ihr Sein bis auf einen gewiſſen Grad verlieren. Denn hierzu haben ſie den freien Willen erhalten [2]). Es iſt daher ein Verluſt des natürlichen oder angeſchaffenen Guten, eine Beraubung des Seins, ein Verderben der Natur, was wir das Böſe nennen. Nicht ſowohl ein Werk haben wir es zu nennen, als einen Abfall vom Werke Gottes und einen daraus entſtandenen Mangel [3]), welcher weiter und weiter fortſchreiten, aber doch nicht bis zum gänzlichen Nichtſein gehen kann; denn am Sein, am Guten iſt das Böſe immer. Kein Laſter kann ſo

1) Conf. VII, 18.

2) De vera rel. 113. — qui (sc. deus) — — in bono ipso alia, quantum vellent, alia, quantum possent, ut manerent, dedit.

3) De civ. d. XI, 9. Amissio boni. Ib. 22. Privatio boni. Ib. XIV, 11. Mala vero voluntas prima — — defectus potius fuit quidam ab opere dei ad sua opera, quam opus ullum. Ib. XII, 6. Defectus — inopia. Conf. III, 12; de mor. Man. 2 sq.; enchir. ad Laur. 3; 4. Corruptio naturae.

gegen die Natur ſein, daß es alle Spuren der Natur verlöſchen könnte. Auguſtinus meint daher ſonderbarer Weiſe, das Böſe ſei gegen den Satz des Widerſpruchs, indem es zugleich böſe und gut ſei [1]). Im Gegenſatz gegen das Schöne und Geformte iſt es die Beraubung der Form, welche aber doch immer nur an einer Form vorkommen kann [2]). Selbſt die ſündige Seele behält noch die Zahlen bei, in welchen ihre Schönheit beſteht, und ſchließt ſich dadurch an die Ordnung des Ganzen an [3]). Offenbar ſtreben alle dieſe Sätze theils dahin das Böſe nur als etwas Nichtiges darzuſtellen, theils aber auch begreiflich zu machen, wie in ihm noch die Herrſchaft Gottes bleibt, welche alle Dinge zuſammenhält. Die böſe Seele iſt zwar eine ungeordnete Seele; aber dennoch führt ſie die Ordnung herbei, indem ſie ihre eigene Strafe in ſich trägt, indem ſie auch andern Dingen Gutes thut, obgleich ſie nicht gut thut [4]). Hierdurch werden wir darauf hingewieſen, daß durch den böſen Willen doch nichts hervorgebracht werden kann, was in die Ordnung der Welt, welche Gott entworfen hat, ſich nicht einfügen müßte. Denn nur Eiteles kann er hervorbringen, da er ſelbſt nur nichtig, nur eine Beraubung iſt; ſeine Nichtigkeit dient aber auch zugleich wieder zu einer Erfüllung, indem

1) De civ. d. XIX, 12, 2; enchir. ad Laur. 4. Es ſpricht ſich darin nur das Bewußtſein aus, daß er den Begriff des Böſen nicht bewältigen konnte.

2) De div. qu. 83 qu. 6.

3) De mus. VI, 56.

4) Conf. I, 19. Nemo autem invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit. — — Jussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus.

er andern Dingen zum Guten gereicht. Seine Nichtigkeit in das vollſte Licht zu ſtellen und um dadurch auch Gott von aller Schuld am Böſen frei zu ſprechen, erklärt ſich Auguſtinus auch dahin, daß nicht alle Entſchlüſſe des Willens von Gott ſeien, ſondern nur die guten Entſchlüſſe, während dagegen der böſe Wille von Gott nicht ausgehe, weil er nichts ſei. Wollte man weiter fragen, woher er ſtamme, ſo würde man ſagen müſſen, man könnte es nicht wiſſen, weil das Nichts nicht gewußt werden könnte [1]). Das Böſe hat keine bewirkende, ſondern nur eine mangelnde Urſache, wie Auguſtinus ſich ausdrückt, um wenigſtens den Schein einer Urſache für dasſelbe zu retten. Unſer Wille ſoll zwar Urſache ſein, aber der Wille zum Böſen iſt ſelbſt nur ein mangelnder Wille, ein Wille, der abfällt von der Quelle aller Wahrheit und alles Seins; eine Urſache dieſes Willens dürfen wir aber nicht weiter ſuchen; denn eine ſolche würde ſelbſt böſe ſein, was gegen den Grundſatz wäre, daß alles Böſe aus dem böſen Willen ſtamme [2]). So ergiebt ſich dem Auguſtin

1) Conf. I, 11. Et hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est, quia talis motus delictum atque peccatum est. De lib. arb. II, 54. Sciri enim non potest, quod nihil est. — — Motus enim ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide, quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. De civ. d. V, 8; 9, 4; XV, 21.

2) De civ. d. XII, 6. Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim, quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil etc. Ib. 7. Nemo igitur quaerat efficien-

die Lehre, daß Gott den böſen Willen zwar vorherweiß, aber nicht vorherbeſtimmt. Es könne wohl, meint er, ein Vorherwiſſen ohne Vorherbeſtimmen, aber kein Vorherbeſtimmen ohne Vorherwiſſen Gottes ſtattfinden; denn was Gott nicht allein wiſſe, ſondern auch ſelbſt thue, das gehöre nicht allein ſeinem Vorherwiſſen, ſondern auch ſeinem Vorherbeſtimmen an; aber die Sünde thue Gott nicht ſelbſt, daher wiſſe er ſie zwar vorher, aber beſtimme ſie nicht vorher [1]). Dieſe Formeln laſſen ſich nur dadurch rechtfertigen, daß wir das Böſe als nichts anſehen dürfen; denn alles, was iſt, hat ſeine Urſache in Gott und wird alſo auch von ihm gethan und vorherbeſtimmt. Aber gewiß ſind ſie doch nicht unbedenklich, indem ſie Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen Gottes von einander abſondern und dadurch das Vorherwiſſen Gottes in zwei Theile theilen. Unſtreitig jedoch klingt es noch bedenklicher, wenn Auguſtinus in dieſer Richtung ſeiner Gedanken dahin geführt wird, zu behaupten, die Seele ſei nicht verlaſſen worden von Gott, um ihn zu verlaſſen, ſondern ſie habe ihn verlaſſen, um von ihm verlaſſen zu werden; denn

---

tem caussam malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. De div. qu. 83 qu. 3; qu. 4; qu. 21. At ille, ad quem non esse non pertinet, non est caussa deficiendi, id est tendendi ad non esse, quia, ut ita dicam, essendi caussa est.

1) De praed. sanct. 19. Daher die Definition der Vorherbeſtimmung de dono persever. 41. Namque in sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est praedestinare. Die Stellen, welche eine Prädeſtination auch zur Verdammniß auszuſagen ſcheinen, muß man hiernach deuten. S. Wiggers Verſuch einer pragm. Darſt. des Auguſt. u. Pelag. I S. 305 f.

zum Guten ſei freilich der Wille Gottes früher als der Wille der Seele, zum Böſen aber ſei der Wille der Seele früher als der Wille Gottes [1]). Denn in dieſer Formel, mag man das Früher zeitlich oder auch nur vom Grunde verſtehen, ergiebt ſich eine Abhängigkeit des Schöpfers vom Geſchöpfe, welche Auguſtinus doch ſonſt und mit vollem Rechte auf das ernſtlichſte beſtritt. Das Bedenkliche hierin mochte er auch wohl ſelbſt einſehn und daher finden wir auch noch eine andere Richtung ſeiner Freiheitslehre, welche, abweichend von der vorher entwickelten, aber übereinſtimmend mit ſeinem allgemeinen Begriffe vom Böſen, den böſen Willen nur als eine Ohnmacht und als einen Mangel an freier Selbſtbeſtimmung zu faſſen ſucht. Da unterſcheidet er eine Scheinfreiheit von der wahren Freiheit des Willens; dieſe kommt nur den Guten, jene dagegen den Böſen zu. Die Guten ſind wahrhaft frei, auch wenn ſie Sklaven ſind; die Böſen dagegen ſind Sklaven ihrer eigenen Laſter [2]).

1) De civ. d. XIII, 15. Non enim deserta est (sc. anima), ut desereret, sed ut desereretur, deseruit. Ad malum quippe ejus prior est voluntas ejus, ad bonum vero ejus prior est voluntas creatoris.

2) Ib. IV, 3. Proinde bonus, etiamsi serviat, liber est, malus autem etiamsi regnet, servus est — — tot dominorum, quot vitiorum. Ib. XIV, 11. Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. In dieſen und andern ähnlichen Stellen iſt die Sklaverei des Böſen doch nicht vom erſten Sündenfall ausgeſagt, und man könnte nach Stellen, wie enchir. ad Laur. 9 zweifeln, ob ſie nicht allein vom ſündigen Zuſtande des Menſchen handelten. Allein der Gegenſatz gegen die Freiheit des Willens im Guten führt doch zur entgegengeſetzten Anſicht und eben dahin geht auch die Lehre von der Nichtigkeit des böſen Willens.

Man wird nicht verkennen, daß dieſe Lehre über den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem und über die Freiheit in beiden doch kein Genüge leiſtet, auch nicht einmal für die Geſichtspunkte, welche Auguſtinus ſelbſt in ſeinen Unterſuchungen verfolgte. Nur die entgegengeſetzten Beſtrebungen ſeiner Lehre macht ſie bemerklich. Auf der einen Seite iſt es ihm außer Zweifel, daß alles in der Welt von Gott ſeinen Urſprung, in ihm ſeine Urſache hat; auf der andern Seite findet er das Böſe in der Welt, welches das größeſte Räthſel uns vorlegt, wenn wir es auf Gott zurückführen wollen. Auguſtinus wagt nicht es Gott zuzuſchreiben. Da glaubt er einen Ausweg zu ſehen, indem er es allein als menſchliche That, als menſchlichen Willen betrachtet. Da aber Gott doch alles bewirkt, was iſt, ſo vermag Auguſtinus nun auch nicht der Folgerung ſich zu entziehen, daß die böſe That wahrhaft nicht ſei; ja der böſe Wille muß ihm nicht weniger nur als ein Nichtiges an den Menſchen erſcheinen. Der böſe Wille ſcheint unſtreitig dem Willen Gottes zu widerſprechen; gegen den Willen Gottes darf aber nichts in der Welt ſein. Zuweilen wenn Auguſtinus dieſes Räthſel betrachtet, verweiſt er uns wohl auf die unerforſchlichen Rathſchlüſſe Gottes [1]); aber er möchte doch auch dieſe ergründen. Da ſchwankt er nun in ſeinem Begriffe von der Freiheit. Sehen wir auf ſeinen Begriff von der Prädeſtination aller Dinge durch Gott, ſofern ſie wahrhaft ſind, ſo werden wir nicht anders urtheilen können, als daß die Freiheit der geſchaffenen Weſen nur darin

1) De div. qu. 83 qu. 68, 6. Altae et profundae ordinationis. Ep. 102, 14.

beſtehe, daß ſie die Rathſchlüſſe Gottes vollführen und der Ordnung der Welt ſich unterwerfen. Dies iſt aber nur die Freiheit im Guten [1]). Sehen wir dagegen auf das Böſe, welches dem Auguſtinus doch trotz ſeiner Nichtigkeit eine ſehr wichtige Bedeutung in der Ordnung und Entwicklung der Welt hat, der Anordnung Gottes aber ſich zu entziehn ſcheint, ſo werden wir dem Gedanken zugelenkt, daß es eine Freiheit gebe, welche dem Willen Gottes erſt ſich entziehe, wiewohl ſie ihm nachher wieder durch Zwang unterworfen werde. Dies würde die Freiheit im Böſen ſein, die nicht als fromme Dienſtbarkeit betrachtet werden kann, aber alsdann auch wenigſtens im Innern des Sünders etwas ſetzt, was von Gott nicht bewirkt wird.

Daß hierauf Auguſtinus wider Willen geführt wurde, können wir uns um ſo weniger verhehlen, je klarer es iſt, daß die allgemeinen Formeln, in welchen er das Böſe für etwas Nichtiges erklärt, doch keinesweges ſeinen Sinn in genügender Weiſe ausdrücken. Wenn er nemlich im Einzelnen darauf ausgeht, die Natur des Böſen uns zu ſchildern oder im Allgemeinen den Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem uns bezeichnen will, ſo kommt immer etwas Bejahendes zum Vorſchein. Seine Formeln über dieſen Punkt ſind verſchiedener Art, ſtehen aber unter einander in gutem Zuſammenhange. Wenn wir zurückgehn auf die Lehre, welche beim Auguſtinus über das Verhältniß der Geſchöpfe zum Schöpfer herſcht, offenbar

1) De lib. arb. II, 37; enchir. ad Laur. 9. Ipsa est vera libertas propter recte facti licentiam simul et pia servitus propter praecepti obedientiam.

den Mittelpunkt dieſer Unterſuchungen, ſo werden wir die Beſtimmung über jenen Unterſchied als den tiefſten und umfaſſendſten Ausdruck ſeiner Gedanken anerkennen müſſen, in welcher er das Gute darin ſetzt, daß wir Gott uns unterwerfen und nichts anderes zu ſein begehren als ſeine Werkzeuge; im Gegenſatz hiergegen ergiebt ſich aber alsdann, daß wir im Böſen etwas Anderes ſein wollen, als Werkzeuge Gottes, nemlich daß wir Gott nachahmen in unſern Handlungen, welche wir als unſere eigene Sache betrachten, als etwas, was uns als ſelbſtändigen Weſen zukomme. Dies iſt die Begierde des Menſchen, welche nach Macht und nach eigener Handlung ſtrebt, ſein Stolz, welcher deswegen als Quelle alles Böſen angeſehn wird [1]), welchen Auguſtinus, wie wir ſahen, ſo oft den heidniſchen Philoſophen zum Vorwurf macht. Die Natur dieſes Stolzes wird ſo beſchrieben, daß der Menſch von ihm verleitet von Gott, welcher ſein Innerſtes bildet, dem Äußern ſich zuwendet und von außen etwas ſcheinen will, was er innen nicht iſt [2]). In demſelben Sinne wird neben dem

1) De mus. VI, 40. Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio deum imitari, quam deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sacris libris — — initium omnis peccati superbia. De gen. ad lit. XI, 15. Superba concupiscentia propriae potestatis. Die Macht iſt an ſich nichts Böſes, aber erſt nach der Gerechtigkeit zu ſuchen und nur in der Ordnung der Dinge, welche Gott uns beſtimmt hat. De trin. XIII, 17.

2) De mus. l. l.; de gen. c. Man. II, 6. Superbia — — foris videri velle, quod non est. De civ. d. XIV, 13, 1. Superbia — perversae celsitudinis appetitus. Perversa enim celsitudo est deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium.

Stolze auch die Habſucht (avaritia) als Weſen und Grund des Böſen angegeben, weil der Menſch in ſeinem Stolze mehr haben oder bedeuten will, als ſein Verhältniß zu Gott und Welt ihm geſtattet [1]). Näher an die Neu-Platoniſche Lehrform ſchließt es ſich an, doch in demſelben Sinne, wenn es heißt, unſere Verwegenheit (audacia) habe die Sünde in die Welt gebracht [2]). Auch weicht es nicht weſentlich von dieſen Gedanken ab, wenn Auguſtinus den Grund des Böſen in der Selbſtliebe des Menſchen ſucht. Der Menſch ſollte nach dem Willen und in der Liebe Gottes leben, aber nicht nach ſeinem eigenen Willen und in der Liebe zu ſich ſelbſt; jenes heißt nach der Wahrheit leben, dieſes nach der Lüge [3]). Da giebt es zwei Lebensweiſen, zwei Gemeinweſen (civitates), das eine, in welchem alles auf den Ruhm Gottes berechnet iſt, das andere, in welchem alles dem Ruhme des Menſchen dienen ſoll, jenes beruhend auf Liebe Gottes bis zur Verachtung ſeiner ſelbſt, dieſes auf Liebe ſeiner ſelbſt bis zur Verachtung Gottes, jenes iſt die Gemeinſchaft der Heiligen, dieſes der weltlich Geſinnten [4]). Es verſteht ſich, daß hierdurch die vernünftige Selbſtliebe nicht verdammt werden ſoll; aber dieſe beſchränkt ſich darauf die Güter des Lebens und ſo auch unſere Kräfte, welche

1) De trin. XII, 14. Noch weiter werden die Momente, welche in der erſten Sünde liegen, auseinandergeſetzt enchir. ad Laur. 13.

2) De civ. d. XXII, 24, 1.

3) Ib. XIV, 4, 1.

4) Ib. 28. Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemtum dei, — coelestem vero amor dei usque ad contemtum sui.

Gott uns verliehen hat, als allgemeine und öffentliche Güter, d. h. als Beſtandtheile des höchſten Gutes, zu gebrauchen, aber nicht als Güter, die uns eigen und zu beſonderm Gebrauch geſtattet wären [1]). Wir ſehen, wie ſtreng hier der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem gefaßt wird. Es verſchwindet hier der Gradunterſchied, durch welchen das Verhältniß beider zu einander beſtimmt werden ſollte. Das Gute iſt vielmehr das Ergreifen der göttlichen Ordnung oder Gerechtigkeit, das Böſe die Abwendung von ihr, beide in vollem Maße, ſo daß der Menſch entweder die Gerechtigkeit ganz in ſich vollzieht oder ſie ganz verläßt [2]). Die Tugend iſt eins, wer ſie beſitzt, beſitzt ſie ganz; wer ihr ungehorſam iſt, wendet ſich ganz von ihr [3]). Die Ordnung des frommen Lebens iſt durchaus entgegen der Ordnung des Teufels, der nur ſeinem eigenen Willen folgen will [4]). Dieſer eigene Wille wird als etwas gedacht, was nicht vom göttlichen Willen umſchloſſen iſt. Zwar werden auch dieſe Behauptungen mit andern von der beraubenden und nur gradweiſe abfallenden Natur des Böſen in Verbindung gebracht, indem der Menſch vom höchſten Gute ſich abwendend nur dem niedern Gute ſich zuwenden ſoll, vom Ewigen zum

1) De trin. XII, 17. Fruendi se, id est tanquam bono quodam privato et proprio, non tanquam publico atque communi, quod est incommutabile bonum. De civ. d. XI, 25, wonach frui und uti unterſchieden werden ſollen. Doch iſt auch das uti geſtattet, aber wir ſollen mundo uti tanquam non utentes. Ib. I, 10, 2.

2) De div. qu. 83 qu. 82, 2. Incommutabilis justitia, quae integra inveniretur a justis, — — integra relinqueretur a peccantibus.

3) De trin. VI, 6.

4) De civ. d. XIV, 3, 2.

Zeitlichen abfallend; aber das Zeitliche wird auch in dieſem Zuſammenhange der Sätze den wahren Gütern nicht zugerechnet und als etwas betrachtet, was in der ewigen Ordnung der Dinge nicht eingeſchloſſen wäre.

Nur aus dieſer Anſicht von der poſitiven Natur des Böſen läßt es ſich erklären, warum Auguſtinus ſetzt, daß, nachdem es eingetreten, die Geſtalt des menſchlichen Lebens völlig ſich geändert habe. Wir haben ſchon erwähnt, wie durch das Böſe die ganze Menſchheit in zwei Reiche ſich geſpalten hat, von welchen das Reich der Guten nach dem Geiſtigen und Ewigen ſtrebt, das Reich der Böſen aber dem Zeitlichen und den fleiſchlichen Lüſten unterthan iſt [1]). Das letztere müſſen wir zuerſt betrachten, weil es die Grundlage des zweiten bildet und deswegen auch zuerſt eintritt; denn wir ſollen nun, da wir vom Guten abgefallen ſind, nur durch das Böſe zum Guten, durch das Zeitliche und Sinnliche zum Ewigen und Geiſtigen gelangen [2]). Das iſt die Folge der Sünde, die Strafe, welche aus ihr nothwendig entſpringt und von der ewigen Gerechtigkeit Gottes über ſie verhängt iſt. Wir ſind nun in einem krankhaften Leben, welches auch bei den zur Heilung Beſtimmten nicht ohne Heilmittel zur Geſundheit zurückgeführt werden kann. Zu dieſen Heilmitteln gehört auch die Strafe [3]). Die natürliche und nothwendige Strafe, welche den Sünder trifft, iſt die Schwierigkeit für ihn wieder zum Guten zu gelangen. So verketten ſich Sünde und Sünde; die Strafe der Sünde

1) De civ. d. XV, 1 sqq.; XIX, 17.
2) Ib. XV, 1, 2. Nemo — erit bonus, qui non erat malus.
3) De div. qu. 83 qu. 82, 3.

iſt die Luſt an der Sünde und nur in der Sünde und ihrer Strafe beſteht alles Böſe. Indem nemlich der Sünder von Gott oder der ewigen und göttlichen Ordnung der Dinge ſich abwendet, wendet er der niedern Natur ſich zu, dem Zeitlichen und Sinnlichen, und geräth in die Knechtſchaft deſſen, was er beherſchen ſollte [1]. Gott ſollte den Geiſt, der Geiſt den Körper beherſchen [2]; dann würde der Geiſt auch Herr über die Natur geblieben ſein; jetzt aber iſt er ihr unterthänig geworden. Wir ſehen, wie weit umfaſſend dieſer Begriff der Strafe iſt. So wie Auguſtinus dem urſprünglichen Zuſtande des Menſchen im Paradiſe die höchſten Güter zugeſteht, ſo ſchildert er nun auch den Zuſtand des Menſchen nach der Sünde als einen Zuſtand des höchſten Elends. Da der Menſch in ſeiner Sünde ein Gut aufgab, welches ewig hätte ſein können, ſo wurde er dadurch auch einer ewigen Strafe würdig [3]. Indem er von Gottes Ordnung abwich, hat er die Herrſchaft über die Natur aufgegeben und iſt unter die Knechtſchaft der Natur gerathen, in die ſinnliche Welt eingetreten. Zwar kann Auguſtinus ſeinen allgemeinen Grundſätzen nach nicht annehmen, daß im Paradiſe das Sinnliche gänzlich gefehlt habe; aber es war da von ſolcher Art, daß es keinem Verderben unter-

1) De vera rel. 39. Vitium enim animae est, quod fecit, et difficultas ex vitio poena est, quam patitur, et hoc est totum malum. Ib. 76. Cum in omnibus non sit malum, nisi peccatum et poena peccati, hoc est defectus voluntarius a summa essentia et labor in ultima non voluntarius, quod alio modo sic dici potest, libertas a justitia et servitus sub peccato.

2) De civ. d. XIX, 27.

3) Ib. XXI, 12.

worfen unſerer Entwicklung, unſerm Fortſchreiten zum Guten kein Hinderniß entgegenſetzen konnte; durch die Sünde dagegen iſt es verdorben worden; jetzt iſt es ausgeartet. Jenes Sinnliche, welches ohne Makel war, hatten wir nicht zu fliehen; denn der Körper an ſich belaſtet die Seele nicht; aber das Sinnliche, welches durch das Laſter verdorben iſt, haben wir zu meiden [1]). So ſind auch die Gemüthsbewegungen an ſich nicht als etwas Böſes anzuſehn, wie die Stoiker behaupten, ſondern nur das iſt zu vermeiden, daß ſie unſere Vernunft nicht beherſchen [2]). Aber eben dies iſt das innere Verderben der Seele, welches Auguſtinus als Folge der Sünde beſonders hervorhebt, daß die Gemüthsbewegungen erſt durch unſere Schuld ihre Gewalt über uns erhalten haben. Sie würden gar nicht als Störungen des Geiſtes eingetreten ſein, wenn nicht die Sünde eingetreten wäre [3]). Daher iſt auch die Sünde nicht als eine Folge des Fleiſches oder der ſinnlichen Begierde anzuſehn, ſonſt würde der Teufel gar nicht haben ſündigen können; ſondern das Fleiſch, die Gewohnheit am Sinnlichen ſich zu vergnügen [4]), die ſinnliche Begierde in ihrem Streite gegen das göttliche Geſetz oder gegen die vernünftige Seele iſt erſt die Folge der Sünde, weil das Vergnügen am Sinnlichen erſt in dieſer ſich erzeugt [5]). Wir ſehen, daß Auguſtinus

1) Retract. I, 4, 3.

2) De civ. d. IX, 5; XIV, 8; 9, 4. Habemus eas (sc. affectiones animi) ex humanae conditionis infirmitate.

3) Ib. XIV, 10.

4) De mus. VI, 33.

5) De civ. d. XIV, 3, 2; 23, 1; de div. qu. 83 qu. 70; de pecc. mer. et rem. II, 36. Weder die cupiditas, noch die con-

in dieſen Lehren an Meinungen ſich anſchließt, welche wir ſchon bei frühern Kirchenvätern, beſonders dem Methodius und dem Gregorius von Nyſſa, gefunden haben, aber nicht ohne ſie zu verbeſſern, weiter auszuführen und ſicherer zu ſtellen. Dadurch aber, daß die fleiſchliche Begierde im Menſchen ſich erhob, iſt dieſer uneinig geworden in ſich ſelbſt; der Körper, welcher zu dienen beſtimmt war, hat ſich gegen die vernünftige Seele erhoben; der Menſch iſt nun ſeiner Einheit verluſtig, nicht mehr Eins, hat alſo auch nicht mehr das Sein, welches er haben ſollte; er unterliegt nun dem Zwange des Nichtſeins im Streite mit ſich ſelbſt [1]). In dieſem Streite aber und in der Herrſchaft der Natur über den Menſchen ergiebt ſich auch der leibliche Tod, welcher deswegen als eine Folge der Sünde angeſehn werden muß [2]). Wenn man dieſe Folgen der Sünde überdenkt, durch welche die menſchliche Natur und die menſchliche Geſchichte durchaus umgeändert werden, ſo wird man ſchwerlich leugnen können, daß Auguſtinus unter dem Böſen noch etwas anderes als eine

---

cupiscentia iſt an ſich etwas Böſes; Auguſtinus unterſcheidet vielmehr die concupiscentia carnalis und die conc. spiritalis, dieſe iſt gut und die carijas ſelbſt iſt nur eine Art der concupiscentia; nur wenn ohne Zuſatz von der concup. die Rede iſt, wird darunter die verderbte ſinnliche Begierde verſtanden. De civ. d. XIV, 7, 2; XV, 5; enchir. ad Laur. 118.

1) De mor. Man. 8. Deficiunt autem omnia per corruptionem ab eo, quod erant, et non permanere coguntur, non esse coguntur. — — Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. — — Quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem.

2) De civ. d. XIII, 15.

bloße Beraubung ſich dachte. Wie ſollte es ſonſt eine ſolche Verkehrung aller Dinge haben bewirken können?

Dieſer Punkt iſt es nun beſonders, welcher in dem Streite gegen die Pelagianer den Auguſtinus beſchäftigt, und in keinem andern Punkte tritt der Gegenſatz beider Lehren, welche in dieſem Streite ſich mit einander maßen, entſchiedener hervor. Es ſind aber dabei zwei Momente beſonders in das Auge zu faſſen. Das eine beruht auf der Lehre von der Vollkommenheit der Welt, welche aus der Vollkommenheit des Schöpfers fließt, das andere auf dem genauen Zuſammenhange, welcher unter allen Theilen der Welt gefordert wird. In beiden Punkten waren die Pelagianer bei Weitem weniger ſtreng als Auguſtinus. Ihn verletzte es, was den erſten Punkt betrifft, die Welt mit ſo vielen Übeln belaſtet zu ſehn. Das könnte nicht ihr urſprünglicher Zuſtand und das glückſelige Leben ſein, welches ihr Gott verliehen habe. Das Paradis mußte viel herlicher ſein, als die gegenwärtigen Zuſtände unſeres irdiſchen Lebens [1]). Natürlich iſt es beſonders der Zuſtand der Vernunft in dieſer Welt, welcher es ihm außer Zweifel ſetzt, daß wir in einem verdorbenen und krankhaften Leben uns befinden. Die Natur, welche unſerm Willen unterworfen ſein ſollte, weil ſie weniger werth iſt, als der Wille, beſonders die Natur des uns angeſchaffenen Leibes, welcher nur ein Werkzeug unſeres vernünftigen Lebens ſein ſollte, widerſtrebt unſerm Geiſte und verfinſtert ihn; ſie geht ihren eigenen Gang im Zwieſpalt mit unſerm Willen. Daher findet Auguſtinus einen hin-

1) Op. imperf. c. Jul. VI, 27.

länglichen Beweis dafür, daß die Ordnung der Welt verkehrt iſt durch die Sünde, in der Bemerkung, daß unwillkürliche Bewegungen in unſerm Leibe ſich finden, deren wir uns ſchämen müſſen. Hierin beſteht nun der Streit des Fleiſches und des Geiſtes, der ſinnlichen Begierde gegen das Geſetz Gottes, welcher unſere Qual und eine nothwendige Folge der Sünde iſt [1]). Im Paradiſe da lebte der Menſch, wie er wollte, ſo lange er das wollte, was Gott befohlen hatte, ſeiner Seele nach in voller Ruhe, am Leibe in voller Geſundheit; jetzt erfreut er ſich eines ſolchen Lebens nicht; das iſt der Beweis dafür, daß er vom Willen Gottes abgefallen und der Strafe anheimgefallen iſt [2]). Nur durch die Sünde hat es geſchehen können, daß wir uns ſelbſt entfremdet worden ſind, ſo daß es nun nöthig iſt, daß wir durch Unterſcheidung des Fremdartigen von unſerm Weſen zur Selbſterkenntniß gelangen müſſen [3]). Nur durch die Sünde ſind wir mit dem Irrthum belaſtet worden und haben die Ordnung der Natur umgekehrt, indem wir die Vernunft dem Körper, die körperlichen Augen Gott zuwendeten und das Fleiſchliche erkennen, das Geiſtige ſehen

1) De civ. d. XIV, 23, 2; 3. Hunc renisum, hanc repugnantiam, hanc voluntatis et libidinis rixam, vel certe ad voluntatis sufficientiam libidinis indigentiam procul dubio, nisi culpabilis inobedientia poenali inobedientia plecteretur, in paradiso nuptiae non haberent, sed voluntati membra illa, ut cetera cuncta, servirent.

2) Ib. 25; 26.

3) De trin. X, 12. Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet, discernere. Nec se, quasi non norit, cognoscat, sed ab eo, quod alterum novit, dignoscat.

wollten [1]). Alles dies weiſt auf eine geſtörte Ordnung der Welt hin, welche nur in dem Eigenwillen der vernünftigen Geſchöpfe, zunächſt für uns der Menſchen ihren Grund haben kann.

Dies hängt aber auch mit dem zweiten Punkte auf das genaueſte zuſammen, daß nemlich auch in Beziehung auf die Sünde oder überhaupt auf den freien Willen das Einzelne nur im Zuſammenhange mit dem Ganzen gedacht werden ſoll. Die Sünde hat die Ordnung der Welt verkehrt; ſie iſt nicht eine Sache nur der Einzelnen, ſondern des Ganzen. Dies iſt der tiefſte Grund der Lehre von der Erbſünde beim Auguſtinus. Er tritt nur deswegen in ſeinen Schriften weniger auffallend an den Tag, weil ſeine praktiſche Richtung auf das kirchliche Leben, wie früher bemerkt, es vermeidet die Lehre von den Engeln und ihrem Fall, ſo viel es nicht unumgänglich nöthig, zu berühren, wodurch es denn geſchieht, daß er die Einheit der Menſchheit mehr, als die Einheit alles Vernünftigen in der Welt, dabei im Auge behält. Doch treten die allgemeinern Beziehungen des ſündhaften Zuſtandes auch deutlich genug in der Lehre hervor, daß der Teufel der Grund aller Sünde ſei und nach der Sünde nun auch die Welt beherſche [2]). Da hat der Teufel, indem er zur Übertretung beredete und die ſinnliche Natur gegen den

1) De vera rel. 62. Ille autem vult mentem convertere ad corpora, oculos ad deum. Quaerit enim intelligere carnalia et videre spiritalia.

2) De trin. IV, 17 sq.; de nupt. et conc. II, 14. — concupiscentiam carnis, quae non est a patre, sed ex mundo est, cujus mundi princeps dictus est diabolus.

Geiſt aufregte, der Natur eine Wunde geſchlagen [1]). Die ganze Natur iſt dadurch in das Schlechtere verwandelt worden [2]). Dies kann uns nicht wundern, da dem Auguſtinus die Menſchheit oder das vernünftige Weſen als der Mittelpunkt der Welt erſcheint. So wie dieſer verrückt wird, muß auch alles übrige ſich umgeſtalten. Aber hauptſächlich beruft er ſich doch für dieſe Lehre auf die Einheit der Menſchheit, wobei er an die älteren Kirchenlehrer ſich anſchließt, welche ſchon die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe zu demſelben Zwecke benutzt hatten. Das menſchliche Geſchlecht iſt Eins von Natur; in dem erſten Menſchen war ſchon die ganze Menſchheit; in derſelben Art, in welcher ſie in ihm war, mußte ſie auf ſeine Nachkommen übergehn. So wie ſie nun im erſten Menſchen gefallen und der ſinnlichen Begierde unterworfen worden war, ſo mußte ſie mit dieſer ſündhaften Beſchaffenheit auch in den folgenden Geſchlechtern ſich fortpflanzen [3]). Wenn dieſer Beweis den allgemeinen Grundſätzen der Logik angehört, ſo iſt es eine Ausführung desſelben Beweiſes in einer mehr phyſiſchen Art, daß Auguſtinus, um die Nothwendigkeit einer Fortpflanzung der ſündhaften Beſchaffenheit nachzuweiſen, auch auf die Verderbniß des Samens in den Vorfahren ſich

1) C. Julian. III, 59. Naturae vulnus est de praevaricatione, quam diabolus persuasit, inflictum.

2) Ib. 60.

3) De civ. d. XIII, 3. Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerunt, nasceretur. — — Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. In primo igitur homine — — universum genus humanum fuit. Ib. XVI, 1.

beruft [1]). Dies ſetzt nur in einer beſondern Anwendung, was ſonſt im Allgemeinen behauptet wird, daß die Natur des Menſchen überhaupt durch die Sünde verdorben worden. Daß auch auf die Seele dies Verderben ſich erſtrecke, ergiebt ſich alsdann aus dem natürlichen Zuſammenhange der Seele mit dem Körper. Wenn dieſer der Vernunft nicht mehr unterthan iſt, ergiebt ſich in jener nothwendig der Streit gegen das Fleiſch, in welchem die Schwäche der Seele als Folge der Sünde liegt [2]). Es iſt natürlich, daß bei dieſen allgemeinen Grundſätzen Auguſtinus auf die Unterſuchung über die Art, wie die Seele des Menſchen entſtehe, nur wenig Gewicht legt. Zwar gegen die Präexiſtenz der Seelen, wie früher erwähnt, entſchied er ſich ohne allen Zweifel; aber zwiſchen dem Traducianismus und Creatianismus ſchwankte er, obgleich der erſtere ihm ein willkommenes Mittel an die Hand zu geben ſchien die Übertragung der ſündigen Neigung von den frühern auf die ſpätern Geſchlechter darzuthun [3]).

1) C. Julian. VI, 17.

2) Daß die Erbſünde eigentlich nicht Sünde ſei, ſondern nur Strafe der Sünde, die aber wieder in Sünde führt, giebt Auguſt. ſelbſt zu. Retr. I, 13, 5 zu de vera rel. 27, wo auseinandergeſetzt wird, daß jede Sünde eine freiwillige ſein müſſe. Nur durch eine gezwungene Wendung ſucht er den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu rechtfertigen. So iſt auch die concupiscentia nicht im Allgemeinen Sünde, wird aber doch ſo genannt. De nupt. et conc. I, 25. Die Erbſünde iſt nur eine Schwäche, ein languor, der Natur, in welcher wir geboren werden und welche mit der Krankheit des Leibes verglichen wird. De trin. XIV, 23; de nupt. et conc. I, 28; II, 57. Sie wird auch als eine affectionalis qualitas bezeichnet, d. h. als eine Eigenſchaft, welche aus der Sünde ſtammend ſich bei uns feſtgeſetzt hat. C. Julian. VI, 54.

3) Vergl. Wiggers a. a. O. S. 149 ff. 348 ff.

Er mochte ein dunkles Bewußtſein davon haben, daß beide Annahmen die Frage zu erledigen nicht ausreichten. Für ſeine Lehre von der Erbſünde aber genügte es ihm, daß anerkannt würde, die Seele, wenn auch ſonſt unbefleckt zum Daſein gelangt, könne doch nicht anders, als in einer verdorbenen Natur von dem Gefäße verdorben werden, in welchem ſie ihr Leben beginne [1]). Auch auf den Grundſatz, daß es nicht billig geweſen wäre, wenn Beſſere von Schlechtern entſproſſen wären, beruft er ſich nur nebenbei [2]). Denn die Hauptſache iſt ihm überall, daß die Ordnung der Natur durch die Sünde geſtört iſt; in dieſe geſtörte Ordnung tritt nun ein jeder Geborene ein, und es bedarf daher nicht erſt einer beſondern ſündigen That, um die einzelne Seele in das Verderben zu ſtürzen, ſondern von Natur, in ihrer Wurzel gehört ſie der geſtörten Menſchennatur und dem Verderben an. Was als Strafe die erſten Menſchen traf, das geht von Natur auf die folgenden Menſchen über. Sie ſind alle eine verdammte Maſſe, eine Maſſe des Kothes, der Sünde geworden [3]). Die Menſchen ſind zuerſt freiwillig einen Grad herabgeſtiegen in ihrem Daſein; dieſer aber bleibt ihnen nun als natürliche Strafe; zwar iſt die menſchliche

1) C. Julian. 17. Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi, quod nascitur, renascendo emendetur, profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta justitia divinae legis includitur.

2) De lib. arb. III, 45.

3) De civ. d. XIII, 3; XIV, 26; enchir. ad Laur. 8; de div. qu. 83 qu. 68, 3.

Seele nicht zur viehiſchen herabgeſunken [1]; aber indem ſie den ſinnlichen Begierden die Herrſchaft überließ, hat ſie doch eine Ähnlichkeit mit der viehiſchen Seele angenommen und nur der Unterſchied findet ſich zwiſchen dieſer und jener, daß im Vieh kein Streit obwaltet zwiſchen der ſinnlichen Begierde und dem vernünftigen Geiſte, weil es der viehiſchen Natur gemäß iſt der ſinnlichen Begierde zu dienen; aber wohl im Menſchen, weil in ihm die ſinnliche Begierde entweder gar nicht ſein oder dem vernünftigen Geiſte unterworfen ſein würde, wenn ſie nicht durch die Sünde oder die Strafe der Sünde verdorben worden wäre [2]. Wir ſehen, welche hohe Idee vom vernünftigen Weſen dem Auguſtinus in dieſer Lehre vorſchwebt, und wie ihn weſentlich dieſe Idee dazu antreibt Gott darüber zu rechtfertigen, daß der Menſch in einer ſo traurigen Lage ſich findet, wie ſie das wirkliche Leben zeigt. Die Entwürdigung der Vernunft unter dem Joche der ſinnlichen Begierden vom zarteſten Kindesalter an ſcheint ihn nicht zu rechtfertigen, wenn man ſie nicht der Sünde als Schuld anrechnet. Er glaubt den Manichäern nicht widerſtehen zu können ohne ſeine Lehre von der Erbſünde. Der Streit des Fleiſches und des Geiſtes würde offenbar dafür zeugen, daß zwei feindliche Naturen in dieſer Welt von Urſprung an vorhanden waren, wenn

1) De quant. an. 78. Quo tamen non usque adeo fit deterior, ut ei pecoris anima praeferenda aut conferenda sit.

2) Op. imp. c. Jul. IV, 41. Cur ergo libido spiritui resistit in homine, quod non facit in pecore, nisi quia pertinet ad naturam pecoris, ad poenam vero hominis, sive quia est, quae nulla esset, sive quia resistit, quae subjecta esset, si peccato facta vel vitiata non esset?

nicht der Ausweg bliebe, daß diese Feindschaft von der Übertretung des ersten Menschen sich herleite, welche alsdann in unsere Natur sich verwandelt habe. Alle diese Noth, in welcher wir sind, leibliche und geistige Schwäche, in welcher wir früher sind, ehe noch unser Wille sich entwickelt, welche uns also angeboren ist, beweist dem Augustinus, daß für unsere jetzigen Zustände das Übel sich nicht aus der Freiheit unseres eigenen Willens ableiten lasse [1].

Man würde gewiß weniger Bedenken dieser Lehre des Augustinus entgegenzusetzen haben, wenn sie nicht mit einigen Bestimmungen verbunden wäre, welche nicht so leicht zugegeben werden können, als die Grundansicht, welche davon ausgeht, daß wir Menschen überhaupt an einem Zustande Theil nehmen, der nicht ursprünglich in der Natur gegründet ist, sondern als Folge der alten Sünde angesehn werden muß. Die anstößigen Bestimmungen schließen sich vornehmlich an die Ansicht an, daß durch die Sünde eine gänzliche Verkehrung der Ordnung eingetreten sei. Seltsam ist es unstreitig, daß der Mann, welcher nach der einen Seite seiner Lehre zu das Böse nur für eine Beraubung am Guten gelten lassen wollte, von der andern Seite dahin getrieben wurde den Wirkungen des Bösen doch die positivste Gewalt beizulegen.

Denn das können wir auf keine Weise zugeben, daß

1) Ib. VI, 6. Resiste Manichaeo dicenti in discordia carnis et spiritus duas, inter se contrarias mali et boni apparere naturas. Unum est enim, quod respondeamus, ut pestis ista vincatur, hanc scilicet discordiam per praevaricationem primi hominis in nostram vertisse naturam. Ib. 9; 14.

die Wirkungen, welche Auguſtinus der Sünde zuſchreibt und welche alſo im Allgemeinen der Erbſünde zufallen, nur als Folge einer Beraubung angeſehn werden könnten. Aus einer Beraubung kann doch nur eine Verminderung des Seins und des Guten, aber nicht ein Verluſt alles Guten und eine völlige Umkehr der Natur folgen. Wir können es daher wohl als eine richtige Folgerung aus dem Auguſtiniſchen Begriffe der Erbſünde anſehn, wenn er ſagt, wir wären jetzt in der harten Nothwendigkeit Sünde zu haben [1], oder wenn er darüber klagt, daß wir mit verſchwendeten und verdorbenen Kräften nicht im Stande wären von ſelbſt wieder zu Gott zurückzukehren, weil der Geiſt nicht vermöge, wie ſich zu entſtellen, ſo auch ſich wiederherzuſtellen [2]: denn alles dies kann auf Schwächung der Kraft und andere Verneinungen zurückgebracht werden. Aber etwas anderes iſt es, wenn Auguſtinus von der Sünde nicht eine Schmälerung, ſondern eine Umkehrung in der Ordnung der Welt ableitet. Zwar will er nicht eingeſtehn, daß die Ordnung der Welt, wie ſie Gott beſchloſſen hat, durch den Misbrauch der Freiheit wahrhaft geſtört werden könnte, aber er findet ſie doch wirklich nur im Äußern haltbar. Da wird keine Handlung etwas vermögen, was Gott nicht wollte; ſelbſt durch das, was gegen den Willen Gottes ſcheinbar gethan wird, ſoll doch nur der Wille Gottes erfüllt werden [3].

1) De perf. just. hom. 9. Secuta est peccatum peccatum habendi dura necessitas.

2) De trin. XII, 16; XIV, 22; de civ. d. X, 22; XIV, 11, 1; de mus. VI, 14.

3) De praed. sanct. 33. Ut hinc etiam, quod faciunt contra voluntatem dei, non impleatur nisi voluntas dei.

Aber innerlich ist doch durch die Sünde des ersten Menschen alles in Empörung gegen Gott, alles dem Eigenwillen und dadurch der fleischlichen Begierde im Kampfe gegen den Geist unterworfen; und man muß wohl fragen, was es helfe, daß äußerlich das Gute, welches Gott will, sich nach seinem Willen vollzieht, wenn doch die wahren Güter im Innern der vernünftigen Wesen dabei fehlen. In der That soll die gefallene Menschheit nichts mehr vermögen, was wahrhaft den Namen des Guten verdiente. Da sollen wir, wie früher das Bild und die Ähnlichkeit Gottes, so jetzt die Ähnlichkeit des Viehes sein [1], der sinnlichen Begierde dienstbar, wie Augustinus meint, völlig dienstbar, hievin nicht besser als das Vieh. Da können wir nicht allein in keiner Handlung ganz frei sein ohne Beschränkung und Irrung durch die sinnliche Begierde und das krankhafte Wesen unserer verdorbenen Natur, sondern wir müssen auch, so wie wir die Gerechtigkeit ganz verlassen haben, der Ungerechtigkeit ganz anheimgefallen sein, wir sollen daher auch nichts Gutes vollbringen können, wenn Gott nicht durch eine neue Verleihung der Gnade in uns wirkt, vielmehr aller Freiheit zum Guten verlustig sein [2]. Diesem Lehrsatze

1) De trin. XII, 16. Honor ejus (sc. hominis) similitudo dei, dedecus autem ejus similitudo pecoris.

2) Enchir. ad Laur. 9. Quid enim boni operatur perditus, nisi quantum sit a perditione liberatus? Numquid libero voluntatis arbitrio? Et hoc absit. Nam libero voluntatis arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Sicut enim, qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec se ipsum poterit resuscitare; ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium. Op. imp. c. Jul. VI, 10.

nach würden wir ſagen müſſen, daß dem ſündigen Menſchen nur ein phyſiſches Gut und Daſein übrig geblieben ſei, daß er aber aufgehört habe als ſittliches Weſen zu ſein und zu wirken. Es ſind eben nach dem Auguſtinus zwei Reiche, zwei Staaten oder Herrſchaften, in welche die Menſchen durch die Sünde zerfallen ſind; die eine iſt die Herrſchaft Gottes, in welcher alles Gott gehorcht und darin ſeine wahre Freiheit hat; von dieſer Herrſchaft ſind die Menſchen durch die Sünde abgefallen und können zu ihr nur durch Gottes Wirkſamkeit wieder zurückgeführt werden; durch ihren Abfall von jener haben ſie ſich nun aber einer andern Herrſchaft unterworfen, der Herrſchaft des Teufels oder der Sünde. Auch in dieſer iſt eine gewiſſe Freiheit, aber wie in jener nur die Freiheit im Gehorſam gegen Gott, ſo in dieſer nur die Freiheit im Gehorſam gegen das Fleiſch, in der Liebe und Luſt zur Sünde [1]). Da hat der Menſch allerdings ſeinen eigenen Willen, aber iſt doch ein Sklave dieſes von Gott abgewendeten Willens [2]). Man kann ſich nicht leicht enthalten, wenn man dieſe Beſchreibungen beider Reiche beim Auguſtinus lieſt, an den Gegenſatz der Gnoſtiker zwiſchen geiſtigen und fleiſchlichen Menſchen zu denken. Freilich von

1) Enchir. l. l. Qualis quaeso potest servi addicti esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Op. imp. c. Jul. I, 94. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per ipsum peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant et amore peccati, et eis placet, quod eos libet.

2) C. Julian. II, 23. Libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio.

Natur ist die Menschheit nicht in diese beiden Reiche gespalten; aber für uns trägt dies weiter nichts aus, als daß wir zunächst nicht Gott, sondern unsern Stammvater darüber zu beschuldigen haben; für uns und unsere jetzigen Zeiten ist diese völlige Spaltung doch als Natur gegeben und nothwendig, ein Riß durch die Menschheit, durch welchen ein Theil derselben vom andern schärfer abgeschnitten wird, als es die Absonderung der Arten und Gattungen hätte thun können. Müssen wir nicht sagen, daß in dieser Lehre der alte Gegensatz zwischen Volksangehörigen und Barbaren nur in einer andern Gestalt sich erneuert? Früher gehörte er dem alten Staate an, jetzt erzeugt er sich wieder im neuen Staate, in der Kirche.

Gehen wir auf die Frage ein, ob Augustinus durch irgend eine Nothwendigkeit, welche aus seinen allgemeinen Grundsätzen floß, dazu getrieben worden sei einen solchen Gegensatz zwischen Gläubigen und Ungläubigen anzunehmen, welcher in der That die Einheit der Art zerbricht, so können wir keine Gründe sie zu bejahen auffinden, vielmehr möchte uns das Gegentheil davon einleuchten. Denn die Lehre von der Erbsünde wird ja von ihm hauptsächlich auf die Lehre von der Einheit der Menschheit gegründet, und wo auch nicht einmal die Einheit, sondern nur die Gleichartigkeit der Menschen zur Sprache kommt, finden sich zu wiederholten Malen Lehrpunkte, welche nichts weniger als jener wesentlichen Absonderung der Menschen von einander das Wort reden. Augustinus erkennt es ausdrücklich an, daß dem Menschen durch die Strafe seiner Übertretung das nicht genommen werden konnte, was in seinem Wesen lag, das Bild

Gottes, die Vernunft, welche noch immer ein Zeichen seiner edeln Natur bleibt [1]). Dieses Bild Gottes ist durch die Sünde nur verdeckt, befleckt und unscheinbar geworden; es bleibt aber dem Menschen, wie gering auch seine Spuren sein mögen. Schon deswegen ist dies nöthig, damit der Mensch auch seine Strafe fühlen möchte; denn wäre er des Bewußtseins des Guten ganz beraubt, so würde er den Verlust des Guten nicht empfinden können [2]). Das Bild Gottes oder die Vernunft besteht nun aber nicht etwa in der Unsterblichkeit der Seele [3]) oder in der Freiheit, wie sie auch im Bösen ist, sondern wir haben seine Bedeutung unstreitig nach der Lehre des Augustinus in einem weitern Sinne zu fassen; es gehört zu demselben auch noch die Freiheit zum Guten; es muß, wo dieses Bild sich findet, eine Möglichkeit vorhanden sein das Gute, wenn auch nur in beschränkter Weise zu vollziehen.

---

1) De trin. XIV, 6. In anima hominis, id est rationali sive intellectuali, imago creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita. — — Quamvis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc magnus, nunc parvus appareat, nunquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana. Ib. 11; de gen. ad lit. XI, 42.

2) De gen. ad lit. VIII, 31.

3) Zum Beweise für die Unsterblichkeit der Seele führt Augustinus mancherlei an, was hier nicht weiter angeführt zu werden braucht, weil es nichts Eigenthümliches enthält. S. darüber die Schrift de immort. an., auch solil. II, 23; 33. Die Beweise sind vom Platon entnommen. Doch stützt sich Aug. über diesen Punkt lieber auf den Glauben, denn die phil. Gründe können doch nur wenige überzeugen, führen auch nur zur Erkenntniß der Unsterblichkeit der Seele, nicht des Körpers und nicht zur Gewißheit ewiger Seligkeit, wenn man nicht auch den Irrthum von der Ewigkeit der Seele einmischt. De trin. XIII, 12; cf. de civ. d. XII, 20.

Natur ist die Menschheit nicht in diese beiden Reiche gespalten; aber für uns trägt dies weiter nichts aus, als daß wir zunächst nicht Gott, sondern unsern Stammvater darüber zu beschuldigen haben; für uns und unsere jetzigen Zeiten ist diese völlige Spaltung doch als Natur gegeben und nothwendig, ein Riß durch die Menschheit, durch welchen ein Theil derselben vom andern schärfer abgeschnitten wird, als es die Absonderung der Arten und Gattungen hätte thun können. Müssen wir nicht sagen, daß in dieser Lehre der alte Gegensatz zwischen Volksangehörigen und Barbaren nur in einer andern Gestalt sich erneuert? Früher gehörte er dem alten Staate an, jetzt erzeugt er sich wieder im neuen Staate, in der Kirche.

Gehen wir auf die Frage ein, ob Augustinus durch irgend eine Nothwendigkeit, welche aus seinen allgemeinen Grundsätzen floß, dazu getrieben worden sei einen solchen Gegensatz zwischen Gläubigen und Ungläubigen anzunehmen, welcher in der That die Einheit der Art zerbricht, so können wir keine Gründe sie zu bejahen auffinden, vielmehr möchte uns das Gegentheil davon einleuchten. Denn die Lehre von der Erbsünde wird ja von ihm hauptsächlich auf die Lehre von der Einheit der Menschheit gegründet, und wo auch nicht einmal die Einheit, sondern nur die Gleichartigkeit der Menschen zur Sprache kommt, finden sich zu wiederholten Malen Lehrpunkte, welche nichts weniger als jener wesentlichen Absonderung der Menschen von einander das Wort reden. Augustinus erkennt es ausdrücklich an, daß dem Menschen durch die Strafe seiner Übertretung das nicht genommen werden konnte, was in seinem Wesen lag, das Bild

Gottes, die Vernunft, welche noch immer ein Zeichen ſeiner edeln Natur bleibt [1]. Dieſes Bild Gottes iſt durch die Sünde nur verdeckt, befleckt und unſcheinbar geworden; es bleibt aber dem Menſchen, wie gering auch ſeine Spuren ſein mögen. Schon deswegen iſt dies nöthig, damit der Menſch auch ſeine Strafe fühlen möchte; denn wäre er des Bewußtſeins des Guten ganz beraubt, ſo würde er den Verluſt des Guten nicht empfinden können [2]. Das Bild Gottes oder die Vernunft beſteht nun aber nicht etwa in der Unſterblichkeit der Seele [3] oder in der Freiheit, wie ſie auch im Böſen iſt, ſondern wir haben ſeine Bedeutung unſtreitig nach der Lehre des Auguſtinus in einem weitern Sinne zu faſſen; es gehört zu demſelben auch noch die Freiheit zum Guten; es muß, wo dieſes Bild ſich findet, eine Möglichkeit vorhanden ſein das Gute, wenn auch nur in beſchränkter Weiſe zu vollziehen.

---

1) De trin. XIV, 6. In anima hominis, id est rationali sive intellectuali, imago creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita. — — Quamvis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc magnus, nunc parvus appareat, nunquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana. Ib. 11; de gen. ad lit. XI, 42.

2) De gen. ad lit. VIII, 31.

3) Zum Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele führt Auguſtinus mancherlei an, was hier nicht weiter angeführt zu werden braucht, weil es nichts Eigenthümliches enthält. S. darüber die Schrift de immort. an., auch solil. II, 23; 33. Die Beweiſe ſind vom Platon entnommen. Doch ſtützt ſich Aug. über dieſen Punkt lieber auf den Glauben, denn die phil. Gründe können doch nur wenige überzeugen, führen auch nur zur Erkenntniß der Unſterblichkeit der Seele, nicht des Körpers und nicht zur Gewißheit ewiger Seligkeit, wenn man nicht auch den Irrthum von der Ewigkeit der Seele einmiſcht. De trin. XIII, 12; cf. de civ. d. XII, 20.

Wenn Augustinus in dem gefallenen Menschen einen Streit des Fleisches mit dem Geiste setzt, so müssen wir diesen Streit als einen Beweis dafür ansehn, daß der Geist auch im Stande der Sünde noch etwas vermag, wenn auch nur mit gebrochener Kraft. So führt auch Augustinus selbst den Schmerz über das verlorene Gut, die Scham über unsere Knechtschaft unter dem Fleische als Zeichen des noch in uns übrig gebliebenen Guten an [1]). Wenn er aber genauer eingeht in die Betrachtung des sündigen Zustandes der Menschen, wie ihn die Erfahrung zeigt, so kann er nicht umhin noch viele andere Entwicklungen des Guten auch in dieser Knechtschaft unter der Sünde anzuerkennen. Er ist nicht blind gegen die Vorzüge des Menschen vor den Thieren, gegen die Künste des Lebens, gegen die Wissenschaft, welche der Mensch durch seine Vernunft auszubilden im Stande ist, auch unter der Herrschaft der Sünde [2]); er muß auch den Heiden diese Vorzüge zugestehn; auch in ihnen ist noch das Bild Gottes, wodurch sie eine Erkenntniß Gottes und selbst der Trinität haben können [3]). Da muß denn zugestanden werden, daß auch die schlechtesten Menschen noch Kraft zu guten Werken haben und daß es unter den Verworfenen noch einen Unterschied giebt zwischen größerer und geringerer Sünde und zwischen einem Mehr und Weniger im Guten [4]). Dagegen macht er nun weiter nichts geltend, als daß diese Gradunterschiede unter den

1) De gen. ad lit. VIII, 31; XI, 42.
2) De civ. d. XXII, 24, 3.
3) De trin. XIV, 11.
4) De spir. et lit. 48.

Sündern ihnen doch nichts zur Erlangung der Seligkeit helfen; denn ihnen fehle der Glaube, ohne welchen für uns keine Rettung ist; was aber nicht zur Seligkeit führe, das könne auch nicht für Tugend gelten. Es ist alles das Gute, was den Ungläubigen beiwohnt, doch ohne Gerechtigkeit, ohne Gehorsam gegen Gott, ohne Liebe zum Guten, mit einem Worte ohne die rechte Gesinnung der Tugend [1]). In diesem Betracht soll denn auch den Ungläubigen kein gutes Werk zugestanden werden [2]). Man wird die Einseitigkeit dieser Folgerungen nicht verkennen. Aus einem Mangel in der besondern Erscheinung, aus dem Mangel am Bekenntniß des Glaubens, schließen sie auf die Verdorbenheit des Ganzen in seinem Grunde, und alsdann wieder aus der Verdorbenheit des allgemeinen Grundes auf die Verwerflichkeit aller besondern Werke, welche von ihm ausgehn; denn ein schlechter Baum kann keine gute Früchte tragen. Dagegen wird die umgekehrte Schlußweise nicht zugelassen, welche doch nicht weniger Grund gefunden hätte, indem das Gute, welches die Heiden vollbringen, auch auf einen guten Grund in ihnen hinweist, indem auch das Ebenbild Gottes im gefallenen Menschen noch eine Fähigkeit zum Guten in ihm voraussetzt. Jedoch aus der äußerlich kirchlichen Richtung des Augustinus läßt diese Einseitigkeit sich leicht erklären.

Diese tritt nun auch nicht weniger in seiner Lehre von der Gnade hervor, durch welche die Folgen der

1) C. Julian. IV, 16 sqq.

2) De grat. Chr. 27. Ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec recte bonum opus vocatur, quia omne, quod non est fide, peccatum est et fides per dilectionem operatur.

Erbsünde wiederaufgehoben werden sollen. Nachdem durch die Sünde alles, was der sündhaften Welt angehört, zu einer Masse des Verderbens zusammengeflossen, hat Gottes Barmherzigkeit eines Theils der Menschen sich erbarmt und sie aus dieser Masse ausgewählt, um an ihnen seine Gnade zu erweisen [1]). Er erweist diese ohne einen Bestimmungsgrund, welcher aus den Handlungen der Menschen hergenommen werden könnte, sondern aus freier Gnade [2]). Nur in den verborgenen Rathschlüssen Gottes liegt der Bestimmungsgrund. Der Mensch hat kein Verdienst dabei; seine guten Handlungen gehn dieser Gnade nicht vorher; der gute Wille, der gläubige Gehorsam ist nicht vor der Gnade, sondern nur durch die Gnade giebt Gott Glauben und Handeln [3]). Augustinus hat hierüber eine weitläuftige Theorie ausgebildet, in welcher er die Arten der Gnade in ihren verschiedenen Verhältnissen zu dem guten Willen und dem guten Leben unterscheidet und auseinandersetzt, wie sie dem Willen vorhergeht, ihn vorbereitet, unterstützt und im Guten befestigt, wie Gott zum Guten vorherbestimmt, ruft, rechtfertigt und verklärt [4]). Wir haben jedoch keine Veranlassung in das Einzelne dieser Bestimmungen einzugehn; denn den Sinn derselben werden wir leicht fassen können, wenn wir nur den allgemeinen Grundsatz, welcher dabei herscht, im Auge behalten.

---

1) Enchir. ad Laur. 25. Sola enim gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta caussa communis.

2) Ib. 28. Gratia vero nisi gratis est, gratia non est.

3) De civ. d. XIX, 4, 1.

4) Enchir. ad Laur. 9; de civ. d. XXI, 24, 6.

Abgesehen von dem zeitlichen Verhältnisse des Vorher und Nachher, welches bei diesen Untersuchungen stören kann, ist diese Lehre des Augustinus unstreitig in ihrem vollen Rechte, wenn sie vermeiden will, daß die Wirksamkeit Gottes im menschlichen Geiste als abhängig von dem Willen des Menschen erscheine; wir haben jene ohne Zweifel als den Grund, diesen und alles Gute, was von ihm ausgeht, als das Begründete anzusehn. Hierzu führt die Lehre vom heiligen Geiste unausbleiblich. Doch wird man nicht leugnen können, daß Augustinus theils die Freiheit des Willens, welche an die Gnade sich anschließen muß als die andere unentbehrliche Seite für die Entwicklung des Guten in der Welt, theils den Zusammenhang oder besser die zeitlose Einheit der göttlichen Wirkungen in seinem polemischen Gegensatz gegen die Pelagianer nicht genug beachtet. Diese beiden Punkte verdienen wohl eine genauere Erörterung.

Der erste Punkt tritt in der Darstellung des Augustinus besonders dadurch hervor, daß er, das Böse besonders im Stolz suchend, nicht kräftig genug zur Demuth uns glaubt ermahnen zu können. Daher spricht er dem Menschen alles Verdienst ab. Dies würde mit gutem Grunde geschehn, wenn der Begriff des Verdienstes nur in rechtlichem Sinne von ihm genommen würde, als wenn das Verdienst des Menschen gleichsam einen Rechtsanspruch gegen Gott begründete; aber Augustinus selbst gebraucht diesen Begriff wenigstens nicht immer in diesem Sinne. Dies sieht man am deutlichsten, wenn er den Zustand des gefallenen Menschen mit dem Leben im Paradise vergleicht. Er meint nemlich, Adam würde seines Verdienstes

wegen die Gnade des ewigen Lebens empfangen haben, wenn er nicht gesündigt hätte; als wäre sein Handeln und Wollen von der göttlichen Gnade weniger abhängig gewesen, als das unsrige. Da sagt Augustinus wohl gar, Gott hätte den Menschen im Paradise seinem freien Willen überlassen, um zu zeigen, wie wenig er ohne die göttliche Gnade vermöchte; jetzt aber am geschwächten Willen zeige er, wie viel seine wirkende Gnade in uns hervorbringen könnte [1]). Doch meint er freilich nicht, im Paradise wäre dem Menschen der Beistand der göttlichen Gnade nicht nöthig gewesen, um Gutes zu wollen und zu thun; aber damals hätte doch mit Gottes Gnade der Mensch den freien Willen gehabt das Gute zu wollen, jetzt müßte auch dieser freie Wille erst befreit werden [2]). In dieser Lehrweise wird nun offenbar der Begriff des Verdienstes nicht in jener rechtlichen Bedeutung genommen, sondern daß alles Verdienst dem Menschen abgesprochen wird in seinem gegenwärtigen Zustande, das ist gleichbedeutend damit, daß er sich überhaupt nichts Gutes zueignen soll. Augustinus behauptet in dieser Richtung seiner Lehre nicht allein, daß Gott unsere Kraft und unsern Trieb zum Guten uns gebe oder wiederherstelle und innerlich in unserm Geiste mit einer unaussprechlichen Lieb-

1) De corr. et grat. 38.

2) De trin. XIV, 21; enchir. ad Laur. 28. Nec gratis, si bene. — — Hanc (sc. immortalitatem majorem) est acceptura (sc. natura humana) per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum, quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. — — Sed post illam ruinam major est misericordia dei, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute.

lichkeit die Lehre ausgieße [1]), daß dieſe Gnade der Wille nur begleite und ihr nur folge [2]), daß ſie unſern Willen vorbereite und ihm beiſtehe; ſondern die Rechtfertigung, welche er von Gott ableitet, findet er geradezu darin, daß Gott uns gerecht mache; er erklärt dies ſelbſt ſo, daß die Gerechtigkeit uns von Gott gegeben werde, nicht nur die Kräfte, durch welche wir ſie in uns vollziehen [3]). Die Rückkehr zu Gott ſollen wir uns nicht zueignen [4]), gleichſam als wäre ſie nicht unſere eigene Rückkehr. Er ſagt ſogar, Gott mache die Menſchen gut, damit ſie gute Werke thun [5]), als wenn die äußern Werke den Menſchen angehörten, das innere Wollen aber Gott. Dahin gehört denn auch die unwiderſtehliche Gnade Gottes, welche zwar nur als ein harter Ausdruck angeſehn werden kann, um dadurch die Allmacht des Willens Gottes zu bezeichnen, dem kein Wille des Menſchen ſich widerſetzen könne [6]), aber doch auch einen Gegenſatz zwiſchen dem Willen Gottes und dem Willen des Menſchen vorausſetzt,

1) De grat. Chr. 14.

2) Ep. 186, 10. Comitante, non ducente, pedissequa non praevia voluntate.

3) Ib. 8. Justificari, hoc est justos fieri gratia dei. — — Nobis justitiam dari, non a nobis in nobis nostris viribus fieri. Retr. II, 33 u. ſonſt oft wiederholt.

4) De gen. ad lit. IX, 33.

5) De corr. et grat. 36. Ipse ergo bonos facit, ut bona faciant.

6) De corr. et grat. 38; 43. — cui (sc. deo) volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Ib. 45. Die Lehrweiſe von der gratia irresistibilis hat Aug. erſt im Streit gegen die Pelagianer ausgebildet, aber es iſt deswegen keine Änderung in ſeiner Überzeugung anzunehmen, wie Wiggers a. a. O. S. 264 f. meint.

als wenn ein äußeres Verhältniß zwischen beiden anzunehmen wäre, wie zwischen den Begehrungen verschiedener Geschöpfe. Doch müssen wir hinzusetzen, daß diese Lehrweise des Augustinus auch nicht ganz ohne ihre Kehrseite ist. Zuweilen schreibt er uns noch, unbeschadet der göttlichen Allmacht, das Wollen und das Handeln ausdrücklich zu [1]), wie er auch nicht anders konnte, wenn er seinen obersten Grundsätzen über das sittliche und vernünftige Leben treu bleiben wollte. Am deutlichsten tritt dies in seiner Unterscheidung zwischen der wirkenden und der mitwirkenden Gnade heraus; jene bewirkt ohne unser Zuthun, daß wir wollen, diese aber wirkt nur mit dem thatkräftigen Willen des Menschen [2]), und da ohne diese nichts Gutes sich uns vollzieht, so ist doch das Wollen des Guten unser; wir dürfen es uns zueignen. Allein man kann nicht leugnen, daß diese Seite seiner Lehre in seinen Streitigkeiten mit den Pelagianern unverhältnißmäßig untergeordnet ist.

Auch der zweite Punkt, daß Augustinus den Zusammenhang der göttlichen Wirkungen, namentlich in der Schöpfung und in der Gnade, nicht genug im Auge hat, ist im Widerspruch mit seinen allgemeinen Grundsätzen, aber dennoch unbestreitbar. Er unterscheidet ein doppeltes Werk der Vorsehung, das eine, wodurch Gott seinen

1) De grat. Chr. 26. Non solum enim deus posse nostrum donavit atque adjuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis. Non quia nos non volumus aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus. De div. qu. 83 qu. 68, 5. Etsi quisquam sibi tribuit, quod venit vocatus; non sibi potest tribuere, quod vocatus est.

2) De grat. et lib. arb. 33.

Geſchöpfen ihre Naturen verleiht und erhält, das andere, wodurch er ſie regiert. Zu dieſem gehört die Gnade, welche deswegen eintreten muß, weil die verdorbene Natur ſich nicht ſelbſt wiederherſtellen kann [1]). Weil der Menſch abgefallen iſt vom Willen Gottes, iſt erſt dieſer Rathſchluß Gottes entſtanden ihn zu erlöſen, welcher ſonſt nicht ſein würde [2]). Dieſe Unterſcheidung der Werke Gottes, einer allgemeinen Gnade, durch welche wir ſind, und beſonderer Gnadenerweiſungen, welche jener allgemeinen Gnade erſt folgen, iſt ganz im Geſchmacke des ſcharfſinnig ſondernden Verſtandes, welchen Auguſtinus im Streite gegen die Pelagianer entwickelte; ſie läßt ſich auch vom menſchlichen Standpunkte nicht vermeiden; aber bedenklich iſt ſie doch, wenn dabei nicht beſtändig das Bewußtſein wach erhalten wird, daß jede ſpätere Entwicklung im Leben des Menſchen, wie auch darin ſei es Gnadenerweiſungen oder Erweiſungen des Zornes Gottes offenbar werden mögen, in einem begriffsmäßigen Zuſammenhange mit den frühern Entwicklungen ſtehn müſſe. Den Schein des Gegentheils vermeidet Auguſtinus nicht. Zwar würde es an ſich keinen Tadel verdienen, daß er für jede That des Menſchen die hülfreiche und wirkende Gnade Gottes in Anſpruch nimmt [3]); aber daß er dieſe

1) De gen. ad lit. IX, 33. Habet ergo deus in se ipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut voluerit, quas, ut voluit, condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi sunt peccatores etc.

2) Enchir. ad Laur. 28.

3) De gest. Pel. 31.

Gnade für die beſondern Thaten in der allgemeinen Gnade nicht mit eingeſchloſſen findet, trägt auf die allgemeine Gnade Gottes eine Abſtraction über, welche nur der unvollkommenen menſchlichen Auffaſſungsweiſe, aber nicht dem vollkommenen Begriffe Gottes entſpricht. Schon früher haben wir geſehn, wie ſehr Auguſtinus vermeidet den Menſchen ein Verdienſt zuzuerkennen, damit es nicht ſcheine, als wüchſe dadurch Gott eine Abhängigkeit in Verleihung ſeiner Gnade zu. In ähnlicher Weiſe will er auch nicht zugeben, daß jemand der göttlichen Gnade würdig ſein könne; denn wäre jemand ihrer würdig, ſo würde Gott ſie ſchuldig ſein, und wäre er ſie ſchuldig, ſo wäre ſie keine Gnade. Nur nachdem uns die Gnade gebeſſert hat, erhalten wir den gebührenden Lohn [1]). Wollten wir dieſe Lehre in allen ihren Folgerungen geltend machen, ſo würden wir behaupten müſſen, daß die frühern Vorgänge des Lebens, ſo weit ſie uns zuzurechnen ſind, die ſpätern gar nicht vorbereiteten. Dahin führen auch die Unterſcheidungen des Auguſtinus zwiſchen der vorbereitenden oder wirkenden und der mitwirkenden Gnade, wenn jene beſchrieben wird als der Anfang des Guten in uns, aber ohne irgend eine Mitwirkung des menſchlichen Willens, während nur bei dieſer eine freie Thätigkeit des Menſchen anerkannt wird [2]). Und hierher

1) De gest. Pel. 33. Quisquis ergo dignus est, debitum est ei; si autem debitum est, gratia non est; gratia quippe donatur, debitum redditur. Gratia ergo donatur indignis, ut reddatur debitum dignis; ipse autem facit, ut habeant, quaecunque redditurus est dignis, qui ea, quae non habebant, donavit indignis.

2) De grat. et lib. arb. 33. Et quis istam dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem et cooperando

iſt denn unſtreitig auch die allzu ſcharfe Abgrenzung des vorchriſtlichen Lebens von dem chriſtlichen zu ziehen, welche aus der einſeitig kirchlichen Faſſung des Glaubens und des Lebens im göttlichen Geiſte ſtammt.

Doch vertritt auch dieſe Richtung ſeiner Lehre nur die eine Seite ſeines Grundgedankens. Auguſtinus kann den natürlichen Zuſammenhang des Frühern mit dem Spätern nicht überſehn. Dazu iſt ſein Blick zu entſchieden dem Allgemeinen zugewendet und bemüht, die Ordnung der zeitlichen und räumlichen Verhältniſſe im Verſtande Gottes zu erforſchen. Das Leben des einzelnen Menſchen und der ganzen Menſchheit erſcheint ihm daher als ein ſtetiger Verlauf. Die Erneuung des Lebens, welche die Gnade in uns wirkt, iſt keine plötzliche und gänzliche Umwandlung des Menſchen, ſondern wirkt nur allmälig, indem zuerſt durch die Vergebung der Sünden zwar die Sklaverei des Geiſtes unter dem Fleiſche aufgehoben wird oder der Menſch wieder die freie Macht gewinnt das Gute zu lieben, aber dabei doch die Nachwirkung der alten Krankheit bleibt und wir deswegen nur weiter und weiter fortſchreitend unſere Schwäche überwinden lernen [1]). So wird die Gerechtigkeit des Menſchen nur ſchrittweiſe wieder hergeſtellt und ſelbſt im künftigen Leben bleibt uns

perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.

1) De trin. XIV, 23. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere; — — ita prima curatio est caussam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum, secundum ipsum sanare languorem, quod fit paullatim proficiendo in renovatione hujus imaginis (sc. dei).

noch vieles übrig von der alten Sündhaftigkeit, von welcher wir uns zu reinigen haben. Die fleiſchliche Begierde verläßt uns ja nicht auf einmal, ſondern muß durch viele Kämpfe beſiegt werden [1]). Die Wiedergeburt im Geiſte Gottes befreit uns nur von der allgemeinen Folge der Sünde oder giebt uns eine neue Kraft gegen die ſündige Begierde ſiegreich zu kämpfen; aber dadurch werden uns dieſe Kämpfe keineswegs erſpart, und die Nachwirkungen der beſondern böſen Gewohnheiten des frühern Lebens haben wir noch immer zu fühlen [2]). Von der andern Seite erſcheint auch das Gute, welches Gottes Gnade in uns bewirkt, keineswegs als etwas Plötzliches und ohne Grund und Vorbereitung Eintretendes, vielmehr muß es an die Fähigkeit des Menſchen, an den Lauf der Zeiten und die frühern Vorgänge des Lebens ſich anſchließen. Wenn Gott einzelne Menſchen, Völker und das ganze Menſchengeſchlecht zu ſich beruft, ſo geſchieht dies nach der Gelegenheit der Zeiten und gehört einer tiefern Anordnung des göttlichen Rathſchluſſes an [3]). Die verdammte Maſſe der Sünder iſt doch nicht in gleicher Verdammniß; auch unter den Heiden, wie früher bemerkt, giebt es verſchiedene Grade der Schuld und daher auch der Strafe; ſogar Verdienſte, wenn auch tief verborgene,

1) De trin. XIV, 12; de corr. et grat. 35; de spir. et lit. 64 sqq., wo die justitia minor von der vollkommenen justitia unterſchieden wird.

2) Enchir. ad Laur. 13; c. Julian. VI, 15.

3) De div. qu. 83 qu. 68, 6. Haec autem vocatio, quae sive in singulis hominibus, sive in populis atque in ipso genere humano per temporum opportunitates operatur, altae et profundae ordinationis est.

werden in dieſer verdammten Maſſe der Sünder zugeſtanden. Die Gnadenwahl Gottes aber ſchließt ſich natürlich an dieſe Verſchiedenheiten in der Verdammniß an, damit ſie nicht ungerecht erſcheine; es ſind die Vorgänge des frühern Lebens, welche ſie anerkennt, wiewohl ſie dabei als unabhängig von dieſen menſchlichen Dingen gedacht werden muß [1]) und gewiß auch kann, denn alle dieſe Dinge ſind ja von ihr ausgegangen. Doch auch dieſe Äußerungen des Auguſtinus, wie entſprechend ſie auch ſeiner allgemeinen Anſicht der Dinge ſein mögen, werden von der Maſſe ſeiner Polemik überdeckt und faſt zur Unſcheinbarkeit verborgen. Sie bezeichnen uns den Hintergrund ſeiner Seele, welcher, wie feſt er auch ſteht, dennoch nur ſpärlich zum Vorſchein kommt, weil die bewegte Oberfläche kämpfender Gedanken nur ſelten durch ſie hindurchzublicken geſtattet.

Wie nun auch ſolche Gedanken, welche im Hinterhalte liegen, die Anſicht des Auguſtinus in ihrem tiefſten Grunde mildern mögen, ſo bleibt ſeine Lehre von der Gnadenwahl doch unbeugſam hart, wenn wir auf den unbedingten Unterſchied zwiſchen den zur Seligkeit Erwählten und den Sündern ſehen, welche der ewigen Verdammung überlaſſen werden. Auguſtinus läßt ſich in dieſer Beziehung,

1) Ib. 4. Prorsus cujus vult, miseretur, et quem vult, obdurat. Sed haec voluntas dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores, cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Procedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione.

wie ſchon bemerkt, durch keinen der Gedanken bewegen, welche die morgenländiſchen Kirchenväter gebraucht hatten, um die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen zu mäßigen. Er widmet nicht einmal irgend einem der Mittel, welche ſie hierzu angewendet hatten, eine genauere Prüfung, ſo wie er überhaupt in die Unterſuchung ihrer Lehre nur wenig eingeht [1]). Was ſie zur irrigen Lehre bewegt haben ſoll, iſt allein das Mitleiden mit den Verdammten. Dies findet er in der Ordnung; er lobt es ſogar, ja dürfen wir ſeinen Äußerungen trauen, ſo wird er ſelbſt durch dieſes Mitleiden wenigſtens in Beziehung auf ſeine nächſten Freunde bewegt [2]). Dennoch ſieht er es nur für eine Schwäche an, für eine Gemüthsbewegung, welche die Seeligen nicht treffen könnte [3]). Selbſt die Milderung der Höllenſtrafen, welche er wohl zuweilen für zuläſſig erachtet [4]), ſcheint ihm doch wieder eine Vorausſetzung zu ſein, welche man ſich nicht erlauben ſollte [5]). Um ſo härter erſcheint dieſe Lehre im Zuſammenhange des Auguſtiniſchen Syſtems, je entſchiedener er denſelben Grundſatz vertheidigt, welcher die morgenländiſchen Kirchenväter zu der entgegengeſetzten Annahme geführt hatte. Die Unwiderſtehlichkeit der göttlichen Gnade, des heiligen

1) Nur den Origenes erwähnt er in dieſer Beziehung. Man ſieht dabei deutlich, daß er mit den Lehren der orientaliſchen Kirche nicht vertraut iſt.

2) Conf. XI, 5. Ita misertus es non solum ejus, sed etiam nostri, ne cogitantes egregiam erga nos amici humanitatem, nec eum in grege tuo numerantes dolore intolerabili cruciaremur.

3) De civ. d. IX, 5.

4) Enchir. ad Laur. 29.

5) Enarr. in Ps. 165, 2.

Geiſtes, welcher Gott und allmächtig iſt, gilt ihm ohne allen Zweifel, und es liegt alſo nur daran, daß der göttliche Geiſt nicht allen Menſchen ſich mittheilen will, wenn nicht alle gerettet werden. Nur die Gerechtigkeit Gottes ſucht Auguſtinus in dieſer Rückſicht zu vertheidigen, aber nicht die Fülle ſeiner Gnade. Dieſe erſcheint ihm durch die Gerechtigkeit beſchränkt. Nicht alle ſind gerufen worden, das ſchließt er daraus, daß nicht alle gekommen ſind. Nicht für alle iſt Chriſtus geſtorben; nicht alle hat Gott retten wollen; denn ſonſt würden ſie alle gerettet ſein; ja die wenigſten hat er retten wollen, denn die meiſten Menſchen ſind dem Verderben anheimgefallen. Dieſe Sätze hält er unbedingt feſt, wenn er auch Stellen der Schrift, welche dagegen zu ſprechen ſcheinen, nicht leicht für ſeine Meinung zu deuten weiß; denn das Gegentheil würde der Allmacht Gottes widerſprechen [1]). Man ſieht, er wird hierbei von der Anſchauung des gegenwärtigen Lebens gar zu ſehr beſchränkt. Weil bis jetzt weniger gläubige Chriſten zu ſein ſcheinen, als ungläubige Sünder, ſetzt er dies für immer. Er will über ſolche Dinge nicht ins Weite ſehen, obwohl er wirklich in verneinender Weiſe ins Weite ſieht. Er überſieht in ſeinem polemiſchen Eifer, was er wohl ſonſt, wie früher bemerkt, geltend machte, daß es auch einen verborgenen Glauben an Chriſtum ſelbſt vor ſeiner fleiſchlichen Erſcheinung geben könnte. Die Kirche, die ſichtbare katholiſche Kirche gilt ihm für das einzige Mittel, durch welche der wahre Glaube und das Heil zu uns gelangen

1) Enchir. ad Laur. 24; 27.

könne. Daher hält er auch den Grundsatz fest, daß nur das gegenwärtige Leben die Zeit der fruchtbaren Reue sei, ja sieht das künftige Leben der Verdammten als ein solches an, in welchem keine Erinnerung an die Wahrheit, keine vernünftige Folgerung, kein Bekenntniß Gottes sein werde [1]), gleichsam als wäre für sie nach seiner Ansicht von der Gnadenwahl in diesem Leben noch irgend eine wirksame Besserung zu erwarten.

Unstreitig wirkt in diesen Lehren des Augustinus sein engherziger Begriff von der Kirche. Man merkt auch zuweilen in ihrer Haltung den praktischen Zweck auf Ermahnung und Besserung hinzuwirken. Es soll niemand durch die Hoffnung auf die göttliche Gnade und Barmherzigkeit sicher werden. Auf der andern Seite soll auch niemand im gegenwärtigen Leben verzweifeln; denn noch dauert die Zeit fruchtbarer Reue. Wir sollen daher auch niemanden, so lange er lebt, verdammen, vielmehr für ihn in Liebe beten, eingedenk daß unter den Feinden des himmlischen Reiches seine künftigen Freunde verborgen sind, weil Gott gewollt hat, daß in diesem weltlichen Leben die beiden sich feindlichen Reiche mit einander sich vermischt finden, bis sie im letzten Gerichte von einander getrennt werden [2]). Aber außer dieser praktischen Beschränktheit, in welcher wir einen Wiederhall der alten politischen Scheidung der Menschen, jetzt nur auf eine religiöse Spaltung übertragen, nicht verkennen können, wirkt auch die ganze Weltansicht des Augustinus darauf

1) De civ. d. XXI, 24, 1; de vera rel. 101.

2) De civ. d. I, 35. In ipsis inimicis latere cives futuros.

hin, daß er ſeine chriſtlichen Hoffnungen auf eine völlige Seligkeit und Verklärung der Welt für vereinbar hält mit dieſer Scheidung der Geiſter und der Menſchen in zwei entgegengeſetzte Heerlager, die in der Wurzel ihres Lebens geſpalten ſind. Würde hiermit die Einheit der Welt und die Vollkommenheit ihres Weſens, in welcher die Vollkommenheit Gottes ſich offenbaren ſoll, würde hiermit die Einheit der menſchlichen Art, welche ſeine Lehre von der Erbſünde, ſeine Anſicht von der Geſchichte ſo unzweideutig fordert, ihm wohl vereinbar geſchienen haben, wenn er nicht der alten Meinung angehangen hätte, daß die Vollkommenheit Gottes und der Welt in ihrer Schönheit beſtehe und daß die Schönheit nicht ohne Gegenſatz ſein könne? Hiermit ſteht auch unſtreitig ſein Manichäismus in Zuſammenhang, welcher ja auch in dieſer Nothwendigkeit des Gegenſatzes ſeinen Grund und welchen Auguſtinus doch nur halb überwunden hatte, indem er zwar die Einheit des Grundes der Welt in ihrem Anfange, aber nicht in ihrem Fortgange und in ihrer Vollendung anerkannte. Denn man täuſche ſich nicht — nichts anderes will es ſagen, wenn Auguſtinus zwar das Geſchick, aber nicht den Willen des verdammten Reiches von Gott ableiten will. So verbinden ſich Vorurtheile der alten Zeit und einer tief eingewurzelten Weltanſicht der alten Völker mit dem beſchränkten Sinne einer äußerlichen Kirchlichkeit zu derſelben Lehre, welche uns doch nur eine unbefriedigende Löſung der Gegenſätze dieſer Welt verſprechen kann, weil ſie etwas unter ihnen findet, was nicht von Gott ſeinen Urſprung haben ſoll, das Böſe nemlich, und die Annahme eines ſolchen Dinges mit

dem Grundſatze, daß alles in dieſer Welt von Gott iſt, nur dadurch zu vereinigen weiß, daß ſie den böſen Willen mit dem Nichtſeienden in eine Claſſe ſetzt [1]).

Gewiß wir beurtheilen die Lehre des Auguſtinus nur nach ihrem eigenen Maßſtabe, wenn wir es in ihren unentbehrlichſten Grundſätzen angelegt finden, daß alles Böſe und alle ſeine Folgen nur Mittel ſind, welche im Zwecke Gottes miteingeſchloſſen liegen. Daß Gott ſie aber erſt ſpäter in ſeine Zwecke eingeſchloſſen hätte, nachdem das Böſe geſchehen, können wir mit jenen Grundſätzen nicht vereinen, eben ſo wenig, daß Gott nicht im Stande ſein ſollte es zu überwinden oder, was dasſelbe ſein würde, daß es nicht Mittel, ſondern Beſtandtheil des Zwecks ſein ſollte. Wenn Auguſtinus der Lehre ſich entgegenſetzt, daß alles in einem Kreislaufe komme und gehe, ſo iſt es die Verheißung der ewigen Seligkeit, welche er dagegen anführt; ſie iſt das Neue, welches durch die Entwicklung der Welt gebracht werden ſoll [2]). Dieſe Welt, in welcher wir ſind, muß freilich, wie ſie einen Anfang gehabt hat, ſo auch ein Ende haben, aber nur ihrer Form, nicht ihrer Natur nach wird ſie untergehn [3]) und alles, was ſie alsdann ihrer neuen Geſtalt nach zeigen wird, darf nur zum Beſten der Erwählten Gottes ſein. Am Tage des Gerichts wird es ſich zeigen, daß alle Schickungen dieſer Welt gerecht waren und den Guten zum Guten gereichten [4]). Aber wie wandelbar

1) Conf. XII, 11. Et hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est.
2) De civ. d. XII, 13, 1.
3) Ib. XII, 12; XX, 14.
4) Ib. XX, 2.

nun auch die Schickungen Gottes und ſeine Geſetze ſein mögen, in welchen er ſeine Schöpfung ihrem Ziele zuleitet, ſo ſteht es dabei immerdar feſt, daß die Gerechtigkeit Gottes unwandelbar iſt [1]). Durch die Abweichung der Engel oder der Menſchen vom Geſetze kann dieſe Unwandelbarkeit des göttlichen Weſens und Willens, welche Auguſtinus überall gleichſam an die Spitze ſeiner Gedanken ſtellt, in keiner Weiſe geſtört werden.

Daher geſtaltet ſich denn auch ſeine ganze Anſicht von dem Leben und der Welt nur in dieſem Sinne, zu zeigen, wie Gottes Führungen uns zum Guten leiten ſollen. Blicken wir auf dieſen Theil ſeiner Lehre, ſo erſcheint uns das Böſe nur als die Folie des Guten. So wie ſeine Lehre von der Sünde, von ihrer Fortpflanzung und von der Zerrüttung unſerer Natur durch ſie nur zu dem Zwecke ausgebildet wurde, um Gottes Güte zu rechtfertigen wegen der Sklaverei des vernünftigen Geiſtes unter dem Fleiſche, ſo mußte dies Beſtreben ſich nun auch weiter fortſetzen, um zu zeigen, wie die Gnade Gottes ferner auch in der ſündigen Welt ſich erweiſe und im Einzelnen wie im Ganzen für den Glauben und die Beſeligung der Gläubigen uns erziehe. Seine Lehre von der Erziehung des Menſchengeſchlechts gehört nicht minder als ſeine Lehre von der Erbſünde zur Rechtfertigung Gottes. Er ſtrebt dieſelbe durch eine philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte durchzuführen, darin demſelben Zuge der Gedanken folgend, welchen wir ſchon als eine Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Philoſophie kennen gelernt haben. Er bemerkt,

1) Conf. III, 13 sq.

was Gott in den einzelnen Seelen bewirke, das müſſe jeder einzelnen in ſich zu betrachten überlaſſen bleiben, aber was Gott im Allgemeinen mit dem ganzen menſchlichen Geſchlechte betreibe, das offenbare die Geſchichte und die Prophetie, welchen wir uns mehr im Glauben, als im Wiſſen hinzugeben hätten [1]). Dieſer Glaube ſchließt alſo auch die Erkenntniß nicht gänzlich aus. Auguſtinus ſucht ſie in dem demüthigen Sinne ſeines Glaubens weiter auszubilden, als die frühern Kirchenväter es gethan hatten. Aber freilich dürfen wir auch von ihm nicht erwarten, daß er geleiſtet haben werde, was bei dem beſchränkten Geſichtskreiſe der Zeit, bei ihrer Scheu mit weltlichen Dingen ſich nicht zu vertraut zu machen, in einer nur eben begonnenen Forſchung, deren Natur überhaupt nur ſchwankende Forſchritte geſtattet, nicht geleiſtet werden konnte. Die Beſchränktheit des Auguſtinus in den Begriffen ſeiner Zeit, in mancherlei Aberglauben, in der Kenntniß der Geſchichte wie der Natur läßt ſich nicht verkennen [2]). Es läßt ſich von ihm nicht erwarten, daß er die ſtreitigen Angaben der Geſchichte, auf welche er ſich ſtützt, mit kritiſchem Blicke zur Unterſcheidung bringen werde; ſein Standpunkt beruht vielmehr einſeitig

1) De vera rel. 46. Quoniam igitur divina providentia non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tanquam publice consulit, quid cum singulis agatur, deus, qui agit, atque ipsi, cum quibus agitur, sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit et per prophetiam. Temporalium autem rerum fides, sive praeteritarum, sive futurarum, magis credendo, quam intelligendo valet.

2) Man vergl. z. B. de civ. d. XVI, 7 sqq.

auf den Überlieferungen der heiligen Schrift; von dieſem Standpunkte aus äußert er nun ſeine Zweifel gegen die Zuverläſſigkeit der Profangeſchichte; die heilige Geſchichte gilt ihm für bei weitem ſicherer als dieſe [1]). Es iſt natürlich, daß er die Überlieferungen vorzieht, welche das religiöſe Leben in der Menſchheit am anſchaulichſten und unmittelbarſten zu erkennen geben, da ſeine Betrachtung der Geſchichte nur die Entwicklung der Religion im Auge hat und auch dieſe nur da zu finden weiß, wo ſie am unzweideutigſten als ſolche ſich darſtellt.

Im Allgemeinen liegt ſeiner Lehre von der Erziehung des Menſchengeſchlechts die Vergleichung der Perioden der Geſchichte mit den Lebensaltern des Menſchen zum Grunde. Ein jedes dieſer Alter hat ſeine eigene Schönheit, und man darf von dem einen nur nicht erwarten, was das andere leiſten ſoll [2]). So hat auch die Menſchheit verſchiedene Geſetze für verſchiedene Völker und verſchiedene Zeiten von Gott empfangen, wenn gleich durch dieſe Verſchiedenheiten ein Geſetz der Natur hindurchgeht und eine Gerechtigkeit des unveränderlichen Gottes; denn das iſt die Weiſe des Schönen, daß es in der Übereinſtimmung der Theile Mannigfaltigkeit fordert [3]). Alle Menſchen ſtellen ſich wie ein Körper, wie eine zuſammengehörige Einheit dar, welche ebenſo ein in Gemeinſchaft

1) De civ. d. XVIII, 11. Nos vero in nostrae religionis historia fulti auctoritate divina, quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum, quomodocunque sese habeant cetera in secularibus literis, quae seu vera seu falsa sint, nihil momenti afferunt, quo recte beateque vivamus.

2) De div. qu. 83 qu. 44; 53.

3) Conf. III, 13 sqq.; de div. qu. 83 qu. 53, 1.

daß die Vernunft dem Menſchen geblieben ſei, welche ſogleich gegen die ſinnliche Begierde ankämpfen mußte, ja daß die Erinnerung an das frühere fromme Leben nicht ſogleich erlöſchen konnte. Er findet da in den Zeiten vor Noah auch ſchon ein menſchliches, mit Sprache begabtes Leben, auch ſchon eine Scheidung des Böſen und des Guten, eine Verehrung des einen wahren Gottes und läßt alles dies alsdann auch in den folgenden Zeiten ſich fortſetzen [1]). Die beiden erſten Zeitalter nun, deren Charakter wir geſchildert haben, entſprechen dem erſten Zeitalter der einfachern Eintheilung. Das mannbare Alter unter dem Geſetze umfaßt dagegen drei Abſchnitte der zuſammengeſetztern Eintheilung, das Jünglingsalter, das jugendliche (juventus) und das reife Mannesalter (gravitas). Hier fängt nun, wie geſagt, die Vernunft an ſich geltend zu machen und ſchließt ſich an die Sinne an in Betrachtung und Handlung, indem ſie das Geſetz anerkennt und dadurch zur Erkenntniß der Sünde kommt. Daher ſcheiden ſich auch erſt in dieſer Periode das Reich Gottes und das irdiſche Reich der Gottloſen. Der erſte Abſchnitt, das Jünglingsalter, iſt dadurch ausgezeichnet, daß es die Mannbarkeit gewinnend nun fruchtbar wird zur Erzeugung des Volkes Gottes, deſſen Reich durch David gegründet wird, weswegen mit dieſem ein neuer Abſchnitt beginnt [2]). In dieſem, dem jugendlichen Mannesalter, wächſt das Menſchengeſchlecht zu den öffentlichen Geſchäften heran und bildet daher auch das Königthum

1) De civ. d. XVI, 10, 3.

2) De gen. c. Man. I, 37; de vera rel. 48.

aus. Da muß aber auch die jugendliche Kraft unter härtern Geſetzen ſklaviſch gebändigt werden [1]). Von dem dritten Abſchnitte des mannbaren Alters, welches ſich ſchon zum Greiſenalter hinneigt, weiß Auguſtinus am wenigſten etwas Charakteriſtiſches anzugeben, wenn es nicht darin beſtehen ſoll, daß es zur Ruhe ſich neigt [2]), aber auch zugleich die Stimmen der Propheten erweckt, welche nicht allein für das Jüdiſche Volk, ſondern für alle Welt das Heil verkünden ſollten. Dies findet er auch in Zuſammenhang mit der Erhebung des Römiſchen Reiches, welches über alle Welt ſeine Herſchermacht auszubreiten beſtimmt war [3]). Wir ſehen hieran, daß, ſo ſehr auch dieſe ganze Eintheilung nach der Geſchichte des Jüdiſchen Volkes angelegt iſt und Angaben der heiligen Schrift folgt, Auguſtinus darüber die profane Geſchichte nicht ganz vergißt; er iſt vielmehr von ihr überzeugt, daß ſie durchaus im Zuſammenhange mit dem Gange der heiligen Geſchichte und der Entwicklung der ganzen Menſchheit ſtehn müſſe. Daher erblickt er auch in ihr, nicht minder als in der Geſchichte des Jüdiſchen Volkes die Bilder und Vorbedeutungen der Erlöſung. Aber freilich nur in einer ſehr unvollkommenen Weiſe führt er dieſen Zuſammenhang aus, indem er den drei Zeitaltern der Jüdiſchen Geſchichte zwei Herrſchaften des irdiſchen Reiches zur Seite ſetzt, das Aſſyriſche und das Römiſche Reich, jenes für das Morgenland, dieſes für das Abendland, jenes da aufhörend, wo dieſes anfängt; die übrigen Reiche betrachtet er nur als

1) De gen. c. Man. I, 38; de vera rel. l. l.
2) De gen. c. Man. I, 39; de vera rel. l. l.
3) De civ. d. XVIII, 27.

Anhängsel dieser Hauptreiche [1]; so wie auch wiederum das irdische Reich überhaupt, nur nach irdischen Gütern verlangend, auch nur im Zeitlichen seinen Lohn findend, sonst keine andere Bedeutung hat, als zum Mittel und nothwendigen Gegensatz gegen das himmlische Reich zu dienen [2], also auch nur als ein Anhängsel zu diesem gedacht werden darf. Durch den Verlauf aller dieser drei Abschnitte des mannbaren Alters herscht aber doch die Sünde; nur vergeblich kämpft das Gesetz gegen die sinnliche Begierde an; durch zeitliche Strafen und zeitliche Verheißungen muß es sich Eingang verschaffen, weil die Kraft des Geistes nur schwach ist [3]; aber diese Mittel, selbst von unvollkommener Art, unterliegen doch immer wieder dem Andrange der Sünde. Daher enden auch alle Abschnitte dieser Vorbereitung auf das Reich der Gnade nur mit einer schlimmern Ausartung des sündhaften Lebens, so der erste Abschnitt mit der Ausartung des Jüdischen Volkes in der Übertretung der göttlichen Gebote und in der Bosheit des Saul, des schlechtesten Königs, so der zweite Abschnitt mit den Sünden der Könige, durch welche das Jüdische Volk die Gefangenschaft verdiente, so auch der dritte Abschnitt mit der Blindheit des Jüdischen Volks, welche so groß war, daß es unsern Herrn Jesum Christum nicht anerkennen konnte [4].

Wir sehen, daß auf diese Weise das sechste Zeitalter, das Zeitalter der Erlösung, doch im Grunde genommen

1) De civ. d. XVIII, 2.
2) Ib. XV, 2; 4; XVII, 11.
3) Ib. IV, 33.
4) De gen. c. Man. I, 37 sqq.

nur ſchwach eingeleitet worden iſt. Dies iſt der Natur der Auguſtiniſchen Lehre gemäß. Selbſt unter der Führung Gottes kann das Menſchengeſchlecht vor der Erlöſung von der Sünde es doch nur zur Erkenntniß des Geſetzes und ſeiner Schwäche bringen. Ein Fortſchritt im Guten wird dadurch nicht gewonnen; denn es iſt überhaupt nichts Gutes vor der Erlöſung und außer der Kirche vorhanden. Die zeitlichen Güter, welche wir da erlangen mögen, ſind keine wahre Güter [1]). Es iſt die ſchwache Seite dieſer Weltanſicht, daß ſie, auf das weltliche Leben nur oberflächlich eingehend, von den Bedingungen wenig zu ſagen weiß, unter welchen die Menſchheit reif zur Erlöſung wird. Daher erſcheint ihr die Hülfe Gottes, durch welche wir gerettet werden, wie ein plötzliches Ereigniß. Sie beruft ſich nur darauf, daß zwiſchen uns und Gott nichts mitten inne ſtehe, daß daher auch unſer Geiſt unmittelbar von Gott gebildet, und wenn er von Gott abgefallen iſt, wieder umgebildet werden kann [2]). Dagegen aber ſticht es nicht wenig ab, wenn von der andern Seite und mit Recht, da die Erlöſung eine Sache der Menſchengeſchichte ſein ſoll, gefordert wird, daß Gott in menſchlicher Geſtalt ſie vollbringen müſſe. Auguſtinus verkennt nicht, daß es Dinge giebt, welche uns abhalten, trotz unſerer unmittelbaren Verbindung mit Gott, unmittelbar mit ihm in Gemeinſchaft zu ſtehn. Darauf weiſt ſeine Lehre hin, daß wir nur allmälig die Schwäche der ſündhaften Gewohnheit überwinden können; deswegen bedurften wir eines Mittlers, der in menſchlicher Geſtalt

1) De civ. d. XX, 2.
2) De vera rel. 113.; de div. qu. 83 qu. 51, 2; 4.

uns zu Gott emporführte, indem er nur als Menſch uns Menſchen ein Beiſpiel werden konnte der guten Sitten, durch welche wir allein zu Gott gelangen können [1]). Nur hierdurch iſt er Mittler. Aber zugleich muß er Gott ſein, damit wir wahrhaft durch ihn mit Gott verbunden werden [2]). Auguſtinus ſieht hierin zwar etwas Wunderbares, aber doch nichts völlig Unbegreifliches. Iſt Gottes Weisheit nicht überall in der Welt gegenwärtig? Kann er ſich nicht offenbaren, wie er will, in jedem Theile der Welt, welche ſeinem Willen in allen ihren Theilen gehorcht? So iſt das Wort Gottes Fleiſch geworden ohne ſich zu verändern, ohne aufzuhören Gott zu ſein, ſo wie unſer Gedanke, unſer Wort, welches wir in unſerm Herzen tragen, zum Tone unſerer Stimme wird, Andern ſich zu verkünden, ohne daß darum der Gedanke ſich veränderte [3]). So hat Gott in der Weiſe der Ärzte durch Ähnliches und Unähnliches uns geheilt, durch Ähnliches, indem er unſere Geſtalt annahm, um uns verſtändlich und ein Beiſpiel für uns zu werden, durch Unähnliches, indem er durch ſeine Demuth unſern Stolz, durch ſeine Tugend unſer Laſter heilte [4]).

Dieſe ſechs Zeitalter des Auguſtinus ſtehn nun unmittelbar mit den poſitivſten Lehren der heiligen Schrift in Verbindung. Auguſtinus geht in ſeiner Feſtſtellung und Beſchreibung der Zeitalter von den ſechs Schöpfungstagen aus und ſchließt ſich dabei an die Aufzählung der Ge-

1) De doctr. chr. I, 10 sq.
2) De civ. d. IX, 15, 2. Persistit, quod impedit.
3) Ib. XI, 2; de doctr. chr. I, 12.
4) De doctr. chr. I, 13.

ſchlechter beim Matthäus an. So wie aber den ſechs Schöpfungstagen der Sabbat folgte, ſo ſoll nun dem entſprechend auch den ſechs Zeiten der Welt die ewige Ruhe und Seligkeit folgen. Das iſt nach der einfachern Eintheilung das vierte Alter, in welchem wir mit den ſinnlichen Begierden nicht mehr kämpfen, ſondern ſie überwunden haben und des Friedens genießen [1]). Aber die zuſammengeſetztere Eintheilung zieht Auguſtinus bei Weitem vor und darnach ergeben ſich alsdann ſieben Abſchnitte des Lebens, welche eben ſo viele Stufen in dem Aufſteigen der Menſchheit zu Gott bezeichnen.

So wie nun Auguſtinus gewohnt iſt, das Leben der Menſchheit mit dem Leben des einzelnen Menſchen zu vergleichen, nicht allein in ſeiner körperlichen Entwicklung, ſondern auch in dem Leben ſeiner Seele, ſo ſetzt er jenen ſieben Stufen der Menſchengeſchichte auch ſieben Stufen im Aufſteigen der einzelnen Seele zu Gott zur Seite. Er zählt aber dieſe ſieben Stufen oder Thätigkeiten [2]), welche eine jede ein beſonderes Vermögen der Seele in Anſpruch nehmen oder entwickeln, in verſchiedener Weiſe, indem er ſie theils allein von der ſchon erlöſten Seele, theils aber auch von der Seele überhaupt in Rechnung bringt [3]). Jene Weiſe zu zählen und einzutheilen ſchließt

1) De gen. c. Man. I, 41; de div. qu. 83 qu. 66, 3; 7. Quarta — actio, si tamen eam actionem dici oportet, quae summa requies est.

2) De quant. an. 78. Die gradus ſollen beſſer actus heißen. So wird auch actio mehrmals von der einzelnen Stufe gebraucht, wie in der vorigen Anm.

3) Jenes geſchieht de gen. c. Man. I, 43; de vera rel. 49; de doctr. chr. II, 9 sqq., dieſes de quant. an. 70 sqq.

ſich am nächſten an die ſechs Grade der Menſchengeſchichte an, indem ſie den ſechsten Grad derſelben, den erlöſten Menſchen, wieder in ſechs Graden zum ſiebenten Grade oder zur Seligkeit gelangen läßt; ſie iſt aber allen Anzeichen nach dem Auguſtinus ſelbſt zu keiner ſichern Geſtalt gekommen [1]). Dagegen die andere Eintheilungsweiſe, obgleich ſie auch ihre Schwächen haben mag, empfiehlt ſich doch durch eine leichte und anſchauliche Überſichtlichkeit. Sie ſchließt ſich in den niedern Graden, welche ſie aufſtellt, zuerſt an die Ariſtoteliſche Eintheilung der Seele, zuletzt an die Weiſe des Platon an das Aufſteigen der Seele zur Erkenntniß der Schönheit zu ſchildern, doch dies nur ganz im Allgemeinen, am Ende aber fügt ſie die Ausſicht auf eine höhere Entwicklung des Geiſtes hinzu, welche von den chriſtlichen Verheißungen ausgeht. Die beiden erſten Grade gehören der eine dem pflanzenartigen, der andere dem thieriſchen Leben an, ſo wie die beiden erſten Grade in der Geſchichte der Menſchheit auch nur dem Wachsthum und der thieriſchen Entwicklung gewidmet ſein ſollten. Sie werden ganz nach der Weiſe des Ariſtoteles geſchildert [2]). Zum thieriſchen Leben gehören auch Gedächtniß und Einbildungskraft. Im dritten Grade aber erhebt ſich die Seele erſt zur Vernunft und bildet die verſchiedenſten Künſte und Wiſſenſchaften aus; doch ſind alle dieſe Entwicklungen des dritten Grades theils den Gelehrten und Ungelehrten, theils den Guten und Böſen

1) Die beiden zuerſt angeführten Stellen ſcheinen nicht gut mit einander zu ſtimmen; aber noch entſchiedener weicht von ihnen die dritte ab.

2) De quant. an. 70 sq.

gemeinſam. Offenbar wird mit dieſem Grade das weltliche Leben in der Vielheit der Künſte und Wiſſenſchaften und im Gegenſatz theils gegen das philoſophiſche, theils gegen das chriſtliche Leben gemeint [1]). Erſt auf der vierten Stufe gelangt die Seele zur Tugend, indem ſie nicht allein ihren eigenen Körper beherſchen, ſondern auch einſehen lernt, daß ſie überhaupt über der ganzen Körperwelt erhaben ſei, daß ſie ſich reinigen müſſe von der Knechtſchaft unter dem Fleiſche und an Gott zu glauben habe, welcher durch die ganze Welt mit ihr ſpricht. Doch iſt auf dieſer Stufe der Seele noch der Kampf und die Furcht, weil die Seele ſich erſt reinigen muß [2]). Auf der fünften Stufe erlangt alsdann die Seele Sicherheit im Guten; nachdem ſie ſich gereinigt hat, beſitzt ſie nun die Reinheit und hat nur neue Verunreinigung von ſich abzuwehren; ſie begreift nun ihre Größe und ſtrebt zu Gott auf ihre Belohnung zu empfangen in der Anſchauung der Wahrheit. Aber das Gelangen zu Gott, das Eingehen in ihn wird von dieſer Stufe des Strebens darnach noch unterſchieden und bildet eine ſechste Stufe, welcher alsdann als die ſiebente und höchſte Stufe die Anſchauung Gottes ſich anſchließt [3]). Es iſt dies eine ſehr einfache Bezeichnung des Aufſteigens der Seele zu Gott, welche aber ſpätern Zeiten viel nachzudenken gegeben hat.

1) De quant. an. 72. Daher wird dieſer dritte Grad auch ars genannt und ſoll ſich auf den Körper beziehn. Ib. 79. Hierbei ſchwebt unſtreitig die Platoniſche Stufenleiter dem Auguſtinus vor.

2) Ib. 73. Die Stufe wird virtus genannt. Ib. 79. Ihr Geſchäft iſt die Reinigung, welches wieder an Platoniſche Lehre erinnert.

3) Ib. 74 sqq.; 79. Der ſechste Grad heißt ingressio, der ſiebente contemplatio oder visio veritatis.

Merkwürdig genug, daß es so sein konnte. Denn Augustinus selbst hat sie nur in einer seiner frühern Schriften vorgetragen, nicht ohne manches einzuflechten, was er später zu verbessern fand. Überdies bietet sie in sich manches Auffallende dar und ist endlich vom Augustinus selbst so gut wie zurückgenommen worden. In ähnlicher Weise, wie in seiner Betrachtung der Geschichte der zusammengesetztern Eintheilung eine einfachere zur Seite geht, findet sich auch hier neben der siebenfachen eine dreifache Eintheilung. In dieser werden die Grade oder Thätigkeiten der Seele darnach unterschieden, daß sie ihre Wirksamkeit theils im Körper, theils in der Seele, theils bei Gott haben [1]). Aber seltsamer Weise, und keineswegs übereinstimmend mit seiner Weise jene zusammengesetztere Eintheilung der Geschichte mit der einfachern in Vergleich zu stellen, werden die drei ersten Stufen der Seelenthätigkeiten, also auch die Stufe der weltlichen Kunst und Wissenschaft auf den Körper bezogen, so daß alsdann den beiden andern größern Abtheilungen nur je zwei Stufen zufallen [2]). Noch auffallender wird dies, wenn wir damit eine andere Eintheilung der geistigen Kräfte vergleichen, ebenfalls in drei Arten und sehr nahe der gewöhnlichen Platonischen Eintheilung entsprechend. Da unterscheidet Augustinus drei Arten der Gesichte (visio), das sinnliche oder körperliche, das geistige (spiritalis) und das vernünftige (intellectualis, auch rationalis und mens), wobei er das Geistige in einer niedern Bedeu-

1) De quant. an. 70.
2) Ib. 79.

tung nimmt, als es ſonſt genommen zu werden pflegt [1]). Man ſollte meinen, dieſe drei Stufen entſprächen ſehr genau den zuvor aufgeſtellten. Allein genauer beſehn weichen beide Eintheilungen ſehr bedeutend von einander ab. Die äußerſten Glieder, auf Körper und Gott ſich beziehend, ſtimmen wohl in den äußerſten Enden mit einander überein, aber die Abweichungen betreffen das mittlere Glied und ſeine Grenzen nach beiden entgegengeſetzten Seiten zu. In der Mitte nemlich zwiſchen dem Sinn und der Vernunft, zwiſchen der körperlichen Anſchauung und der Anſchauung des Göttlichen liegt dem Auguſtinus das Gebiet, in welchem unkörperliche Dinge hervorgebracht werden nach der Ähnlichkeit des Körperlichen, mit einem Worte Vorſtellungen von körperlichen Dingen, und dieſes Gebiet bezeichnet Auguſtinus mit dem Namen des Geiſtes oder der Seele [2]). Ausdrücklich werden ihm die Thätigkeiten des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft zugezählt, in welchen die Seele in ſich ſelbſt wirkt, welche aber nach jener früher betrachteten Eintheilung ſchon dem zweiten Grade der Seelenthätigkeit, dem thieriſchen Leben angehören und daher noch weit mehr, als Künſte und Wiſſenſchaften, mit dem Körper zu thun haben ſollten. Wir ſehen alſo, hier wird die andere Seite dieſer Erſcheinungen hervorgehoben. Das Bild des Körperlichen im Geiſte, die Vorſtellung, iſt nicht als eine Wirkung des Körpers anzuſehn; der Körper kann es nicht hervorbringen, weil das Beſſere nicht vom Schlechtern hervor-

1) De gen. ad lit. XII, 15 sqq. Über die verſchiedenen Bedeutungen von spiritus ſ. ib. 18.

2) Ib. 51.

gebracht werden kann; der Geiſt muß die Vorſtellung bilden; ohne Gedächtniß würde ſie gar nicht vorhanden ſein; denn es gehört dazu eine Thätigkeit frühere und ſpätere Wahrnehmungen zuſammenzufaſſen, welche nur vom Geiſte vollzogen werden kann, wenn gleich dieſer nicht ohne ein körperliches Werkzeug im Gehirne zu wirken im Stande iſt [1]). Dadurch, daß nun dieſer Theil des Menſchen, der Geiſt, von der Einwirkung des Körpers losgelöſt wird, gelingt es auch ihm alle die Thätigkeiten zuzuweiſen, welche einen wunderbaren Anſtrich haben, indem ſie von der körperlichen Wahrnehmung unabhängig ſind, wie der Traum, die Ekſtaſe und jede Art des Divinatoriſchen [2]). Wenn nun hierdurch nach der einen Seite zu das Gebiet des Geiſtigen ausgedehnt wird, ſo erleidet es nach der andern Seite zu auch ſehr bedeutende Beſchränkungen. Nicht allein daß Auguſtinus das Prophetiſche von dem Divinatoriſchen ſehr ſcharf abſondert, indem dieſes die Vorſtellungen des Zukünftigen nur ſehe, jenes ſie aber auch beurtheile, welches der Vernunft, aber nicht dem Geiſte zukomme [3]), auch die Anſchauung der Tugend, des Guten, der Liebe und was ſonſt noch zu den Gaben der Gnade gehört, wird keinesweges, wie in der zuvor betrachteten Eintheilung, den Thätigkeiten der Seele in ſich ſelbſt zugeſchrieben, ſondern es ſoll der intellectuellen Anſchauung angehören, welche nur durch göttliche Gnade dem Menſchen zu Theil werden kann [4]).

1) De gen. ad lit. XII, 33; 42; cf. ib. VII, 24.
2) Ib. XII, 27.
3) Ib. 20.
4) Ib. 21; 50.

Wenn wir den Zuſammenhang der Lehren des Auguſtinus im Auge haben, ſo können wir nicht daran zweifeln, daß nur dieſe Art einzutheilen ſeiner Denkweiſe entſpricht, wie ſie allmälig in immer ſtrengerer Kirchlichkeit ſich entwickelt hatte. Nur mit ihr iſt es vereinbar, daß er alles Gute wie der Gnade Gottes, ſo auch der Anſchauung Gottes zuſchreibt. In uns ſelbſt ſchauen wir zwar das Geiſtige an, welches aber erſt durch die Gnadenwirkungen Gottes wahren Werth empfängt. Daher müſſen wir auch, ſelbſt abgeſehn von andern Anzeichen, es für ein Urtheil reiferer Überlegung halten, wenn Auguſtinus zu der Unterſcheidung der drei Arten der Anſchauung hinzufügt, daß es zwar noch Unterſchiede der Gnade in ihnen geben möchte, daß er aber dergleichen nicht habe entdecken können [1]), obgleich er hierdurch ſeine zuſammengeſetztere Eintheilung zurücknimmt.

Und doch hätte es ihm ſehr nahe gelegen in der intellectuellen Anſchauung ſolche Unterſchiede der Grade zu machen, wenn er noch nach ſeiner alten Manier hätte verfahren wollen. Denn er ſelbſt bemerkt in ſeiner Aufzählung der Gegenſtände, welche die intellectuelle Anſchauung ſieht, viele und ſehr verſchiedene Punkte, welche leicht zu Gradunterſchieden hätten ausgebildet werden können. Da unterſcheidet er zuerſt im Allgemeinen die intellectuelle Anſchauung deſſen, was wir in uns ſehen, nemlich unſerer Tugenden, die nichts Körperliches, auch nichts dem Körperlichen Ähnliches ſind, alſo etwas rein Intelligibeles, und die intellectuelle Anſchauung des Lichtes,

1) De gen. ad lit. XII, 57.

welches uns erleuchtet, d. h. Gottes [1]). Wie nahe kommt nun dieſer Unterſchied jenen früher aufgeſtellten Graden des Aufſteigens durch die Tugend und durch das Schauen Gottes in ihm ſelbſt! Aber Auguſtinus erkennt dieſe Grade nicht an; denn ſein Grundſatz ſtellt ſich dem entgegen, daß alles Gute in uns nur eine Gnadenwirkung Gottes iſt, ſo daß wir alles Gute in uns nur in Gott ſehen, der die Tugend verleiht und der Lohn der Tugend iſt [2]). Wir müſſen uns daran erinnern, daß Gott die Liebe iſt und nur in der Liebe geſchaut wird. Hier iſt von keiner Anſchauung eines uns Fremden die Rede; die Lehre hat mit jener myſtiſchen Anſchauung der Neu-Platoniker, wie ähnlich auch die Worte klingen, wenig gemein. Aber unter den Dingen, welche wir in uns anſchaun, unterſcheidet Auguſtinus auch noch zwei Grade der Tugenden, ſolche nemlich, welche nur für dieſes-Leben ſind, wie der Glaube, die Hoffnung, die Geduld, und andere, welche ewig dauern, wie die Frömmigkeit [3]). Auch dieſe Unterſcheidung hat die größeſte Ähnlichkeit mit den zwei höchſten Graden der früher angeführten Eintheilung, mit dem Eingehen in Gott und der Anſchauung Gottes. Warum ſie nun democh Auguſtinus nicht als zwei beſondere Grade der intellectuellen Anſchauung unterſcheiden will, dafür können wir nur einen allgemeinen

1) De gen. ad lit. XII, 59.

2) L. l. Cum ergo illuc rapitur (sc. anima) et a carnalibus subtracta sensibus illi visioni expressius praesentatur, — — etiam supra se videt illud, quo adjuta videt, quidquid etiam in se intelligendo videt. De civ. d. XXII, 30, 1. Premium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.

3) De gen. ad lit. l. l.

logiſchen Grund auffinden. Es mochte ihm bedenklich ſcheinen das Eingehen in Gott als einen beſondern Grad zu betrachten, da es nur eine Bewegung bezeichnet. Dies jedoch an ſich würde ihn vielleicht noch nicht beſtimmt haben, denn alle Stufen können ja auch als Übergänge betrachtet werden, wenn ſeine Lehre von den Graden des Aufſteigens nicht an die Unterſcheidung verſchiedener Seelenvermögen ſich angeſchloſſen hätte. Ein beſonderes Vermögen aber für den Glauben und überhaupt für die ſich vollendende Tugend anzunehmen iſt dem Auguſtinus nie eingefallen.

Es ſchmilzt alſo die Lehre des Auguſtinus vom Aufſteigen unſerer Seele zu Gott doch wieder zu den einfachen Ergebniſſen zuſammen, welche wir ſchon ſonſt kennen gelernt haben, daß wir unſern Blick vom Körperlichen abwendend in uns einkehren ſollen um das Geiſtige zu ſchauen, aber auch um in dieſem durch die Anſchauung der Vernunft das Mittel vom Zweck, das Gute vom Böſen, das Göttliche von menſchlicher Zuthat unterſcheiden zu lernen. So ſollen wir allmälig mehr die göttlichen Gaben in uns gegenwärtig finden und immer mehr eingehn in die Anſchauung Gottes, welche das Ziel unſeres Lebens, das höchſte Gut iſt. Denn dem vernünftigen Geſchöpfe genügt zur ſeligen Ruhe nichts, was geringer iſt als Gott [1]). Nur das Ewige kann uns wahrhaft beſeligen, weil es allein ohne Zweifel und Beſorgniß

1) Conf. XIII, 9. Nam et ipsa misera inquietudine defluentium spirituum — — ostendis, quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi.

beſeſſen werden kann oder weil wir allein dem vertrauen können, was unvergänglich iſt [1]). Als Geiſt oder intellectuelles Weſen kann aber auch das vernünftige Geſchöpf dieſe höchſte Stufe des Seins und des Lebens gewinnen; denn der vernünftige Geiſt, aber auch er allein kann das Geiſtige in Erkenntniß und in Liebe beſitzen [2]). In der intellectuellen Anſchauung findet aber eine Gleichheit des Gegenſtandes und des Anſchauenden, des Intelligibeln und des Intellectuellen ſtatt; alle Vernunft iſt Gegenſtand des vernünftigen Erkennens und nichts als die Vernunft kann rein von der Vernunft erkannt werden, wenigſtens zweifelt Auguſtinus, ob es außer ihr noch etwas geben könne, was in vernünftiger Anſchauung zu ſchauen wäre [3]). Deswegen iſt auch kein Irrthum in der intellectuellen Anſchauung zu fürchten, denn nur wem das Vernünftige gegenwärtig iſt, kann es wiſſen; wir können es nur ſehen und dann iſt es wahr; ſollte es dagegen nicht wahr ſein, ſo würden wir es auch nicht ſehen können [4]). So erkennen

1) De div. qu. 83 qu. 35, 2.

2) L. l.

3) De gen. ad lit. XII, 21. Sive autem intellectuale dicamus, sive intelligibile, hoc idem significamus. Quamquam nonnihil interesse nonnulli voluerunt, ut intelligibilis sit res ipsa, quae solo intellectu percipi potest, intellectualis autem mens, quae intelligit. Sed esse aliquam rem, quae solo intellectu cerni possit ac non etiam intelligat, magna et difficilis quaestio est. Esse autem rem, quae intellectu percipiat et non etiam intellectu percipi possit, non arbitror quemquam vel putare vel dicere. Mens quippe non videtur nisi mente; quia ergo videri potest, intelligibilis, quia et videre, intellectualis est.

4) De gen. ad lit. XII, 29; 52. At vero in illis intellectualibus visis non fallitur (sc. anima); aut enim intelligit et verum est; aut si verum non est, non intelligit Der Satz iſt vom Ariſtoteles.

wir auch Gott oder ſchauen ihn in unmittelbarer Gegenwart; denn nichts iſt zwiſchen ihm und uns. Wir ſchauen ihn in der Liebe, welche ſein Werk in uns iſt. Aber nicht etwa theilweiſe ſchauen wir ihn, denn ihm kommen keine Theile zu. Wir müſſen auch nicht glauben, es könnte dadurch unſer Schauen Gottes beſchränkt werden, daß viele vernünftige Weſen an ihm Theil haben; ſondern ſo wie jeder Einzelne das Wort der Stimme ganz hört; ſo iſt auch Chriſtus überall ganz vorhanden, im Himmel, wie in unſern Herzen [1]). Die himmliſchen Güter ſind ein Gemeingut, welches von allen gemeinſam beſeſſen wird, ſo daß deswegen niemand weniger von ihm beſitzt, weil es viele beſitzen [2]). Daher verlangen wir auch, daß viele mit uns die Wahrheit ſich erringen ſollen, denn dadurch, daß ſie uns gemeinſchaftlich geworden iſt, werden wir nur inniger mit einander verbunden [3]). Da wird auch durch keine Verſchiedenheit der Tugenden das Gute beſchränkt, ſondern nur eine Tugend iſt da, zu lieben, was du ſiehſt, und eine höchſte Glückſeligkeit, zu haben, was du liebſt [4]). Ein Maß der Vernunft findet da freilich auch ſtatt, denn alles Gute hat ſein Maß, auch die Weisheit [5]). Aber die Vernunft will nicht unendlich ſein, ſondern nur durch ſich

1) De div. qu. 83 qu. 42.

2) De trin. XII, 15; de vera rel. 90. Quo enim perveniunt bene viventes, tantundem est omnibus, nec minus fit, cum plures habuerint.

3) Solil. I, 22.

4) De gen. ad lit. XII, 54. Una ibi et tota virtus est amare, quod videas, et summa felicitas habere, quod amas.

5) De vita beata 32.

ſelbſt begrenzt, weil ſie ſich ſelbſt begreifen will [1]). So iſt die vernünftige Seele wie Gott, welcher auch ſein Maß allein in ſich hat. So genießt ſie die ewige, unwandelbare Seligkeit, das ewige Leben im Schauen Gottes, indem ſie ſeine Weisheit in ſich aufnimmt, einen vollkommenen Frieden, welchen Gott ihr gewährt. Dieſer Friede iſt, wie alles Gute, was die Geſchöpfe Gottes haben, nur die Wirkſamkeit Gottes in ihnen, aber doch beſteht er in ihrem eigenen Schauen der Herlichkeit Gottes. Denn die vernünftige Seele beſitzt das Ewige ihrem Weſen nach, indem ſie es erkennt [2]). Auguſtinus beſchreibt dieſe höchſte Seligkeit, ſo wie er Gottes Weſen beſchreibt, indem er den Gegenſatz zwiſchen der Ruhe und der Bewegung, welchem alle zeitliche Dinge unterworfen ſind, in ihr vereinigt ſetzt. Weil wir die Glieder dieſes Gegenſatzes nicht zu vereinigen vermögen in einen Begriff, überſteigt der Begriff der höchſten Seligkeit unſere gegenwärtige Faſſungskraft, wie die Faſſungskraft eines jeden geſchaffenen Weſens [3]). Wir ſollen da ſehen, aber nicht

---

1) De div. qu. 83 qu. 15. Omne, quod se intelligit, comprehendit se. Quod autem se comprehendit, finitum est sibi. Et intellectus intelligit se; ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit, quia notus sibi esse vult, amat enim se.

2) Conf. XIII, 52; de civ. d. IX, 2. Cum quo (sc. deo) solo et in quo solo et de quo solo anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est. Ib. XIX, 10 sqq.; de div. qu. 83 qu. 35, 2.

3) De div. qu. 83 qu. 66, 7. Quae (sc. pax) quarta est actio, si tamen eam actionem dici oportet, quae summa requies est. De civ. d. XXII, 29, 1. Actio vel potius quies atque otium. — — In dei pace victuri sunt, — — quae superat omnem intellectum. Ebenſo werden pax und aeterna vita zuſam-

nachdenken, nicht forſchen, ſondern alles wird uns klar ſein [1]). Nicht allein wird dieſes ſelige Schauen ewig ſein, ſondern wir werden auch wiſſen, daß es ewig ſein werde; denn wo die vollkommene Gewißheit des Beſitzes fehlt, da iſt keine Glückſeligkeit möglich [2]). Viele haben gefragt, ob die menſchliche Natur einer ſolchen ewigen Glückſeligkeit theilhaftig werden könnte, obgleich ſie haben eingeſtehen müſſen, daß wir das Verlangen nach ihr in uns tragen; die Philoſophie iſt auch nicht im Stande durch ihre Beweiſe darzuthun, daß wir ein ſolches ewiges Leben, eine ſolche wahre Unſterblichkeit zu erreichen vermöchten; aber dem Glauben ſteht dieſe Hoffnung feſt [3]). Ihm widerſpricht auch nicht die Betrachtung der vernünftigen Natur der Geſchöpfe. Denn freilich dieſe Natur ſollen wir nicht ablegen; ſie macht unſer Weſen aus. Wir werden alſo auch im ewigen Leben nicht Gott gleich werden; wir werden nicht Götter werden, ſondern nur Gott ähnlich, ſo wie wir von Anfang an nach ſeinem Bilde, d. h. als Geiſter geſchaffen worden, welche alle Wahrheit begreifen und ſo Gott ſelbſt ſehen können [4]). In dieſem Punkte erhebt ſich Auguſtinus über die mangelhafte Darſtellungsweiſe, welche wir bei den frühern Kirchenvätern gefunden haben und welche auch bei den orientaliſchen Kirchenvätern ſich erhalten hat. Etwas anderes iſt es Gott ſein, etwas

mengeſtellt an mehreren Stellen, z. B. de civ. d. XIX, 11. Auch flumen pacis gehört hierher. Ib. XX, 21, 1.

1) De trin. XV, 45.

2) De civ. d. XIX, 27; cf. de vita beata 26 sq.

3) De trin. XIII, 12.

4) Ib. XIV, 24. In ista imagine dei fieri ejus plenam similitudinem, quando ejus plenam perceperit visionem.

anderes an Gott Theil haben [1]). Wir werden ſein wie Gott; wir werden ihn ſehen, wie er iſt; aber doch immer ſo, nach dem Ausdrucke des Auguſtinus, daß der Schöpfer größer iſt als das Geſchöpf, wodurch unſtreitig nur die Unterordnung des Geſchöpfs unter dem Schöpfer, aber nicht ein wahrer Größenunterſchied ausgedrückt werden ſoll, da Gott keine Größe zukommt. Dieſe Unterordnung des Geſchöpfs unter dem Schöpfer wird immer bleiben; Auguſtinus bezieht ſie aber nur auf die Form; der Inhalt des Seins und des Schauens wird dadurch in keiner Weiſe berührt. Auch in der ewigen Seligkeit werden wir nicht das einfache Weſen Gottes haben, welches ganz Form oder Wirklichkeit iſt, in welchem nie etwas Materielles, nie ein Vermögen, welches erſt geformt werden ſollte, vorhanden war; ſondern ſo wie Subject und Prädicat, ſo bleiben auch Bildbares und Gebildetes immer in uns zu unterſcheiden, ſelbſt wenn wir die vollkommene Form erlangt haben werden. Daher ſoll uns auch die Erinnerung an die frühern Zuſtände, durch welche wir gebildet worden, noch im ſeligen Leben begleiten. Auf dieſen Unterſchied läuft es auch hinaus, wenn Auguſtinus auseinanderſetzt, daß wir zwar den Frieden aller Geſchöpfe, auch der Engel, erkennen werden in der Seligkeit, weil wir ihn ſelbſt beſitzen werden, aber doch nicht den Frieden Gottes; denn dieſer iſt ein anderer als der unſere; unſern Frieden haben wir von ihm; ſeinen Frieden hat er nicht von uns. Etwas anderes würde es ſein, wenn Auguſtinus zum Weſen der Geſchöpfe nicht allein

1) De civ. d. XXII, 30, 3.

das Gewordenſein aus einem bildbaren Vermögen, ſondern auch die Nothwendigkeit ſich beſtändig zu verändern rechnete. Und allerdings ſcheint es zuweilen wohl ſo, als neigten ſich auch hierhin ſeine Gedanken; er hat doch die Gewalt, welche die alte Philoſophie auf die Bildung ſeiner Zeit fortwährend ausübt, nicht ganz überwunden; auch miſchen ſich zeitliche Vorſtellungen natürlich in den Gedanken an das ewige Leben ein, wenn wir ihn uns ausführlich ſchildern wollen; aber wenigſtens ſo weit iſt es ihm gelungen über dieſe Hemmungen ſeiner Richtung hinwegzukommen, daß er es wenigſtens als möglich ſetzt Gott zu ſchauen ohne Forſchen und in einem Blicke ohne Übergehn aus dem einen in den andern Gedanken alle Wahrheit und das Ganze der Wiſſenſchaft zu erkennen [1]). Und dieſe Annahme iſt unſtreitig ſeinen Hoffnungen vom ewigen Leben entſprechender, als die Vorſtellungen, welche er von einem wandelbaren Zuſtande, wenn auch bei einem ruhigen Fortſchreiten in unſerer Entwicklung, zuweilen un-

1) De trin. XIV, 5; 12; XV, 26. Semper enim natura minor est faciente, quae facta est. — — Fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus; tamen cum et hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura, quae formabilis fuit, ut nihil jam desit ejus formae, ad quam pervenire deberet; sed tamen coaequanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma. Enchir. ad Laur. 16; de civ. d. XXII, 29, 1; 30, 4, wo zu der Erinnerung an unſer früheres Leben auch für die vollkommene Erkenntniß der Seligen das Wiſſen von der ewigen Verdammung der Unſeligen folgerichtig gefordert wird. Conf. XIII, 52.

vorſichtig mit einmiſcht [1]). Der Unterſchied zwiſchen dem Erkennen Gottes und unſerm Erkennen, zwiſchen Gottes Sein und unſerm Sein iſt freilich groß, denn wir gelangen durch die Veränderung der Zeit hindurchgehend zur Ewigkeit und werden natürlich auch die Spuren hiervon immer an uns tragen; Gott dagegen iſt ewig und unveränderlich von Anfang an. In unſerm Erkennen iſt auch der Gegenſatz zwiſchen Äußerem und Innerm, welcher an der Verſchiedenheit der Dinge hängt; Gott aber ſieht alles in ſich, d. h. in dem Grunde, aus welchem es hervorgeht; wir ſehen die Dinge, weil ſie ſind; Gott aber ſieht ſie in ſeinem Willen, durch welchen ſie ſind, und weil er dieſelben ſieht, ſind ſie. Aber dennoch ſehen wir daſſelbe, was er ſieht, erblicken in den Dingen das Gute und auch die Güte Gottes in den Dingen der Welt, in welchen ſie ſich vollkommen offenbart hat, wie ſie in Gott vollkommen iſt [2]).

Inzwiſchen das Schauen Gottes in ſeiner Vollkommenheit kann uns nicht zu Theil werden, ſo lange wir in dieſem Körper und nicht wiederhergeſtellt ſind von allen Schwächen, den Folgen unſerer Sünde. Jetzt, indem wir

---

1) Am entſchiedenſten ſpricht de trin. XV, 43 fin. eine ſolche Veränderlichkeit aus; aber dieſe Stelle ſteht auch kritiſch nicht ganz ſicher und führt das unveränderliche Sein wenigſtens als Gnade ein. In demſelben Sinn wird auch das non posse peccare als Belohnung der Tugend gedacht, ſchließt aber das Handeln nicht aus. De civ. d. XXII, 30, 3.

2) Conf. XIII, 53. Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt. Et nos foris videmus, quia sunt, et intus, quia bene sunt; tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda.

ſtreben das ewige Licht Gottes zu erblicken, zittern wir nur aus Schwäche und fürchten unſer Unvermögen, doch können wir einiges erblicken [1]). Erſt nach der Wiedererweckung unſeres Leibes zu neuem, geiſtigem Leben werden wir das vollkommene Schauen empfangen. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß Auguſtinus der Kirchenlehre gemäß nach der Auferſtehung einen Körper uns verſpricht, welcher die Seele nicht beläſtige. Wozu wir ihn aber gebrauchen ſollen, das iſt ihm weniger klar. Er weiß nicht zu ſagen, ob auch zum Schauen Gottes [2]). Freilich ſoll der Menſch in ſeiner Seligkeit können, was er will [3]), und zu einer ſolchen Herrſchaft über die Natur möchten auch körperliche Werkzeuge nothwendig zu ſein ſcheinen; aber ſelbſt dieſe Vorſtellung eines praktiſchen Willens, welcher etwas noch nicht Vorhandenes verwirklichen ſoll, paßt nicht zum beſten in die Lehre, daß die Seligkeit nur in der Anſchauung Gottes beſtehen werde. Am wenigſten ſtörend iſt es wohl für ſeine allgemeinen Grundſätze, wenn er dieſe Lehre ſo deutet, daß in der vollkommenen intellectuellen Anſchauung Gottes doch auch die beiden andern Arten der Anſchauung, die ſinnliche und die geiſtige, vorhanden ſein müßten, um alles zu umfaſſen, was in dieſer Welt nothwendig iſt [4]). Denn dieſe Welt ſoll freilich vergehen, aber nicht ihrer Natur, ſondern nur ihrer Geſtalt nach [5]). Es liegt in der Lehre des Auguſtinus auch

1) De gen. ad lit. XII, 59.
2) De civ. d. XXII, 29, 2 sqq.
3) Ib. XIV, 25; XXII, 30, 3.
4) De gen. ad lit. XII, 69.
5) De civ. d. XX, 14.

eine gewisse Ewigkeit der körperlichen Natur anzunehmen, da sie von Gott geschaffen und die Schönheit des ewigen göttlichen Gedankens in ihr ausgedrückt ist. Dies sind die unveränderlichen Zahlen, welche in den geschaffenen Dingen nach einer bestimmten Ordnung der Zeiten sich entwickeln und welche auch der Schönheit unsers Körpers zum Grunde liegen [1]). Doch kann man sich nicht verhehlen, daß die Lehre von der Auferstehung des Leibes beim Augustinus nur eine sehr äußerliche Fassung hat, welches natürlich daraus hervorgeht, daß überhaupt der Begriff des Körpers und seines Gegensatzes gegen den Geist nur sehr ungenügend von ihm entwickelt worden ist. Diese äußerliche Fassung zeigt sich dann auch sehr unzweideutig in der unfruchtbaren Mühe, welche Augustinus sich giebt, seltsame und abgeschmackte Fragen über die Auferstehung des Leibes zu beantworten [2]), auf welche man nur eingehn kann, wenn man die Wahrheit des Körperlichen nicht in seinem Wesen, sondern in seiner Erscheinung retten will. Es läßt sich kaum verkennen, daß auch in diesem Lehrpunkte Augustinus gar zu ängstlich von den Vorstellungen der Kirche seiner Zeit sich leiten läßt. Er faßt doch zuletzt den Körper, welcher auferstehn soll, obgleich er ihm ein geistiger heißt, sehr sinnlich auf, wenn er zu der Annahme sich neigt, daß der auferstandene Körper die Gestalt des jugendlichen Alters nur mit Abzug

1) De gen. ad lit. V, 14; 20; de civ. d. XXII, 24, 2; de mus. VI, 49. Darauf läuft auch die ratio und das semen hinaus, welche de civ. d. XXII, 14 erwähnt werden.

2) De civ. d. XXII, 12 sqq.

alles Unſchönen an ſich tragen werde [1]). Wo iſt da die Freiheit des Geiſtes geblieben, welche früher den Auguſtinus dahin getrieben hatte in allen Erſcheinungen des Körpers nur ſo viel Wahrheit zu finden, als darin Vernunft wäre?

Dies iſt überhaupt der Entwicklungsgang ſeines Lebens geweſen. In ſeiner Jugend hatte ſein kühner, unbändiger Geiſt die Ordnungen der Geſellſchaft durchbrochen, nachher lernte er ihre Bedeutung verſtehn und erkannte darin den Finger Gottes. Daß er in ſeinem ungebundenen Geiſte keine Beruhigung für ſich finden könnte, das hatte er gründlich erfahren. Wie willig ließ er ſich nun binden! Er ahndete die Geheimniſſe Gottes auch da, wo er kaum einen ſchwachen Schimmer des Verſtändniſſes fand. Die Überlieferung auch in ihrer Entſtellung, der Glaube der Menge iſt ihm etwas Heiliges. Noch immer hegt er den Zweifel, aber gegen ſich ſelbſt, nicht gegen den großen Gang der Entwicklung, in welchem er ſich findet. Noch immer iſt er kühn, ein Gewaltiger im Schwunge ſeiner Gedanken, aber nur gegen die Menſchen, welche den geheiligten Ordnungen ſich entgegenſetzen; gegen alles, was durch ſeine Verbindung mit der Kirche einen Anſpruch auf göttliches Anſehn erheben darf, iſt er demüthig, gläubig, aber auch ſchwach wie ein Kind. Seine Schwäche und ſeine Stärke fließen aus derſelben Quelle. Man ſieht ſehr deutlich an ihm, wie allmälig die poſitive Natur der Kirche die Freiheit des philoſophiſchen Gedan-

1) Ib. 15; 19, 1. Der Meinung der damaligen Zeit geſteht er ſogar ſo viel zu, daß die Wunden der Martyrer an ihrem wiedererſtandenen Körper ſichtbar ſein würden. Ib. 19, 3.

kens überwältigt; man ſieht es um ſo deutlicher, je mächtiger dieſer Gedanke noch einmal in ihm ſich zu erheben ſtrebt. So ergiebt ſich ihm denn freilich nur eine freie Ausſicht nach einzelnen Seiten zu; aber man kann an der Stärke, mit welcher er ſie benutzt, die Tiefe ſeines Geiſtes ermeſſen. Wir dürfen dabei nicht außer Acht laſſen, daß Auguſtinus bereits an der Schwelle einer neuen Zeit ſteht, welche in der abendländiſchen Kirche ſich vorbereitete. Dieſer hauptſächlich war er zum Lehrer beſtimmt und für ſie paßte auch keine Eigenthümlichkeit beſſer als die ſeinige, in welcher Licht und Schatten ſo dicht bei einander ſtehn, in welcher die kühnſten Gedanken mit der gläubigſten Hingebung an das äußere Anſehn wechſeln. Denn in einer rohen, aber edel aufſtrebenden Natur finden ſich die ſtärkſten Gegenſätze neben einander, auf der einen Seite Kühnheit bis zum Trotz, auf der andern Seite Demuth bis zum Aberglauben.

Wollen wir den Lehren des Auguſtinus im Ganzen einen Zuſammenhang abgewinnen, ſo haben wir ſie unſtreitig von dem Punkte aus uns zur Überſicht zu bringen, welchem er beſonders in der Fortbildung der Kirchenlehre ſein Nachdenken zugewendet hatte, von dem Verhältniſſe der göttlichen Gnade zur menſchlichen Freiheit. In dieſem Punkte berühren ſich Göttliches und Menſchliches, Überweltliches und Weltliches auf das unmittelbarſte, und zwar nicht, wie in der Prophetie oder in Chriſti Perſon nur in einer ſelten vorkommenden und wunderbaren Weiſe, ſondern in einem Vorgange, der ſich im gläubigen Gemüthe alltäglich vollzieht. Was überhaupt die Aufgabe der philoſophiſchen Einſicht in die Religion iſt, die Gemein-

ſchaft des Menſchen mit Gott zu begreifen, ohne weder das Für-ſich-ſein des Menſchen aufzuheben, noch das unbedingte Weſen Gottes zu verletzen, das kommt hierbei zur Entſcheidung. Auguſtinus würde die Aufgabe der chriſtlichen Religionsphiloſophie in ihrem tiefſten Grunde gelöſt haben, wenn er dieſen Punkt in ein unzweideutiges Licht geſetzt hätte. Aber dies iſt ihm freilich nicht beſchieden geweſen. Seine Lehre über dieſen Punkt hängt viel zu genau mit ſeiner allgemeinen Weltanſicht zuſammen, als daß ſie nicht von jedem Fehltritte, welcher in der Ausbildung dieſer gemacht worden war, die Nachwirkungen ſpüren ſollte. Wir können uns den Einfluß der heidniſchen Philoſophie auf den Gedankengang des Auguſtinus nicht verhehlen und die Annahme der Auguſtiniſchen Lehre von der Gnadenwahl in ihrer ganzen Verzweigung ſcheint uns daher auch gleichbedeutend mit der Annahme der heidniſchen Vorſtellungsweiſen, von welchen Auguſtinus nicht völlig ſich hatte befreien können.

Zunächſt zwar werden wir anerkennen müſſen, daß die Grundanſicht, von welcher Auguſtinus ausging, über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit eben ſo ſehr dem Entwicklungsgange der chriſtlichen Kirchenlehre entſpricht, als von philoſophiſchen Grundſätzen aus ſich rechtfertigen läßt. Die Ausbildung der Trinitätslehre mußte, wie ſchon bemerkt, in ihren letzten Endpunkten dahin ausſchlagen, daß die Gottheit, d. h. die Allmacht und Unbedingtheit des heiligen Geiſtes, daß Gottes vollendende Thätigkeit in allen Dingen anerkannt wurde. Die Vollendung iſt aber eben die Heiligung des Willens. Dieſe in allen Dingen, von ihrem Beginn an durch alle Stufen ihres Fortgangs

hindurch als eine unbedingte Wirksamkeit Gottes zu behaupten, darauf arbeitet denn die Lehre des Augustinus auf das entschiedenste hin. Der Freiheit der Vernunft wird dabei nichts anderes vorbehalten, als was ihr gebürte, für Andere als ein Werkzeug des göttlichen Willens zu dienen, für das freie Wesen selbst die Gaben Gottes zu ergreifen, sie sich anzueignen und das im Bewußtsein der beseligenden Wahrheit im eigenen Innern zu verwirklichen, was Gott von Ewigkeit her ist, offenbart und verliehen hat. So erfüllt sich das Gesetz der Weltentwicklung, die erziehende Liebe Gottes in dem Einzelnen, wie im Ganzen unfehlbar, indem in demselben Grade, in welchem ein jeder der Liebe Gottes sich hingiebt, auch das Gute in ihm sich verwirklicht und er Gott in sich erkennt als die Liebe, welche ihn beseligt zugleich und erleuchtet. Die Freiheit der Geschöpfe läßt sich auf keine andere Weise gegen die unbedingte Wirksamkeit Gottes in allen Dingen behaupten, als eben nur dadurch, daß sie nichts weiter sein will, als die unbedingte Hingebung an das Gesetz der Weltentwicklung, an den Willen Gottes.

Hiermit stimmt nun auch auf das schönste die Lehre des Augustinus vom Verhältnisse des Glaubens zum Wissen überein, welche er freilich in ihren wesentlichen Punkten schon ausgebildet vorfand. Die Zustimmung, welche wir den Vorstellungen in uns geben, sie ist keineswegs etwas nur Willkürliches, nur in unserer Persönlichkeit Gegründetes, sondern sie geht aus dem innersten Grunde unseres Daseins hervor, welcher uns gemeinsam ist mit aller Welt; sie hat ihren Grund in der ewigen Wahrheit, welche uns zu sich emporführen will durch Lehre und Er-

ziehung. Dieſer allmächtigen und unbedingten Wahrheit müſſen wir Vertrauen und Glauben ſchenken; dann erſt werden wir ihren Offenbarungen lauſchen und dadurch fähig werden ſie allmälig zu verſtehen. Hierbei haben wir uns aber anzuſchließen an den Gang der Geſchichte, in welchem Gott das Menſchengeſchlecht leitet, oder an ihren Zweck, die heilige Kirche, in welcher alle Fügungen Gottes ihren Mittelpunkt finden. Denn in ihr hat Gott alle die Seinen wie zu einem Staate verſammelt, daß ſie durch den Verlauf der Zeiten hindurch zwar immer wie in der Fremde gegen die Verſuchungen der Welt kämpfen, aber am Ende aller Zeiten auch in Gottes vollkommene Freude, in das Wiſſen aller Wahrheit, in das Schauen Gottes eingehen. Durch den ganzen Verlauf aller dieſer Dinge haben wir uns als Gefäße zu betrachten, in welche Gott ſeine Gnade ausgießt. Nur von Gott ſtammt alles Gute; er giebt den Glauben, er giebt auch das Wiſſen, welches vom Glauben ausgeht; dennoch haben wir Glauben und Wiſſen, ſo wie alles, was von ihnen auf das praktiſche Leben überfließt, als unſere Lebensthätigkeiten anzuſehn, in welchen wir uns das allgemeine Gut aneignen.

Dieſe Grundbegriffe des religiöſen Lebens mit den allgemeinſten Grundbegriffen der Wiſſenſchaft in Verbindung zu bringen und ihre Übereinſtimmung unter einander zu zeigen, dazu hat Auguſtinus ſeine philoſophiſche Lehre ſich entwickelt. Vom Zweifel ausgehend ſuchte er da zuerſt die beiden entgegengeſetzten Endpunkte in gleicher Weiſe feſtzuſtellen, auf der einen Seite die Wahrheit der Erſcheinung in ſeinem Grundſatze: ich bin, denn ich

denke, auf der andern Seite die ewige Wahrheit Gottes, indem er das Streben unſerer Seele nach ihr in allen Regungen der Wiſſenſchaft aufdeckte. Daher mußte ihm denn auch der Unterſchied zwiſchen der Welt und Gott als einer der Grundpfeiler der Wiſſenſchaft erſcheinen. Seine Aufgabe war eben keine andere, als zu zeigen, wie von den Erſcheinungen der Welt aus die ewige Wahrheit in der Anſchauung Gottes gewonnen werden könne. Es kam ihm darauf an den Weg zu weiſen, durch welchen jene entgegengeſetzten Endpunkte mit einander verbunden werden könnten. Mit Recht erkannte nun auch Auguſtinus keinen andern Weg an, als den, welchen die Kirche wies, den Weg des ganzen Lebens, welches wir in allen ſeinen Beſtandtheilen zu heiligen und durch den Gedanken des Göttlichen zu durchdringen hätten. Auguſtinus folgt hierin den frühern Kirchenvätern, aber keiner hat doch ſo eindringlich wie er die Nothwendigkeit dieſes Weges dargethan. Dabei kann es uns in wiſſenſchaftlicher Rückſicht zwar nicht genügen, daß er die Grundſätze des praktiſchen Lebens nicht wiſſenſchaftlich begründet, ſondern um ſie feſtzuſtellen nur nachweiſt, daß der religiöſe Glaube des Chriſten die Annahme einer Körperwelt außer uns, ſo wie anderer vernünftigen Weſen unſeres Gleichen und einen Zuſammenhang und eine Einigung zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem vorausſetze. Aber dies ſind doch nur Vernachläſſigungen, welche uns faſt in allen philoſophiſchen Syſtemen in nicht geringerem Grade begegnen, hervorgehend aus den Einwirkungen der praktiſchen Meinung auf die wiſſenſchaftliche Überzeugung, deren Einflüſſen noch keine Lehre völlig ſich hat entziehen können. Wenn etwas

für ſolche Mängel entſchädigen kann, ſo iſt es der lebendige Geiſt, mit welchem Auguſtinus in das Innerſte unſerer Seele eindringt, um uns nachzuweiſen, daß wir eine Erkenntniß Gottes haben, wenn wir nur mit Liebe das Gute uns anzueignen wiſſen, ja daß in dieſer Welt das Bild des dreifaltigen Gottes überall dem gläubigen Sinn ſich eröffne. Alles iſt von Gott gegründet, alles von ihm geordnet nach ewigen, vernünftigen Geſetzen, deren Begriffe unſer Verſtand in ſich trägt, und was Gott in dieſer Weiſe angelegt hat, das wird er nicht weniger im Innern aller Dinge wirkſam durchzuführen im Stande ſein. So vollendet er auch die Liebe in uns, die wahre Liebe, welche die Liebe des Guten iſt; wer aber das Gute liebt, der muß es kennen, und wer es kennt, kennt ſeinen Gott, welcher die Fülle alles Guten iſt. So werden wir ſagen dürfen, daß Auguſtinus des richtigen Weges von der Erſcheinung zu ihrem ewigen Grunde nicht unkundig iſt, obwohl wir auch eingeſtehn müſſen, daß er Ausgangspunkt und Endpunkt der Unterſuchung wiſſenſchaftlich beſſer feſtgeſtellt hat als die mittlern Punkte der Bahn, durch welche ſie mit einander verbunden werden ſollen.

Ja wir dürfen uns auch nicht verbergen, daß in der Beſchreibung der Art, in welcher die Welt zu ihrer Verherlichung in Gott gelangen ſoll, unter die Grundſätze der Auguſtiniſchen Theologie Andeutungen ſich einmiſchen, welche uns beſorgt machen müſſen, ob jene Grundſätze auch wohl rein und ohne Störung durchgeführt werden dürften. Dergleichen finden ſich, wenn Auguſtinus nicht mehr ſo zuverſichtlich, als es wohl anfangs ſchien, dem Glauben zugeſtehn will, daß er unſer ſei, obgleich Gottes

Werk in uns [1]), wenn er ähnlicher Weiſe dem Wiſſen des Menſchen zwar nicht abſpricht, daß es ſein ſei, es aber doch nur mit Scheu anblickt, als dürften wir, indem wir es behaupteten, dem philoſophiſchen Stolze anheim fallen und des wahren Wiſſens beraubt werden. Doch damit wir nicht zu viel Gewicht hierauf legen, mögen wir bemerken, daß ſolche Äußerungen und Winke doch nur darauf hinauslaufen, daß Auguſtinus es liebt die eine Seite der weltlichen Dinge, ihre Bedingtheit durch Gott, ſtärker hervorzuheben, als die andere, ihre Selbſtſtändigkeit, ihr Sein als Weſen für ſich, ohne daß doch dieſe Seite geleugnet werden ſoll. Wenn nur nicht zu beſorgen wäre, daß dieſe einſeitige Hinneigung mit andern Störungen der gleichmäßigen Entwicklung in der Lehre des Auguſtinus zuſammenhängen dürfte. Wir können, glaube ich, alle dieſe Störungen unter einen Geſichtspunkt bringen. Sie gehen alle von dem Gegenſatze zwiſchen Gutem und Böſem aus; daß dieſer Gegenſatz ohne alle Vermittlung bleibt, ja daß die Ausgleichungen desſelben, welche ungeſucht ſich darbieten, zurückgewieſen werden und er dadurch noch einen harten Zuſatz empfängt, daß er mit dem Gegenſatze zwiſchen Kirchlichem und Weltlichem faſt für gleich geachtet wird, das giebt der Lehre des Auguſtinus den Charakter, welcher nicht ſelten auch von ihren Grundſätzen zurückgeſchreckt hat.

Darauf geht es unſtreitig zurück, daß der Glaube an die ſichtbare katholiſche Kirche, wie ſie zu Auguſtinus Zeiten beſtand, für den einzigen Grund des wahren Glau-

1) De praed. sanct. 7.

bens, ſelbſt des Glaubens an die heilige Schrift, alſo an das unmittelbarſte Zeugniß der urſprünglichen Offenbarungen, gelten ſoll, und daß alsdann mittelbar durch den wahren Glauben auch der Grund alles Guten in dieſer einen Quelle geſucht wird. Eine Annahme von den größeſten, von unüberſehlichen Folgen, welche genau genommen freilich nicht in ihrer vollen Strenge feſtgehalten werden kann, aber doch auch ſchon im Beſtreben ſie ſo weit als möglich geltend zu machen die nachtheiligſten Wirkungen äußert. Wir erblicken dieſe in Beziehung auf die Wiſſenſchaft, wenn wir vorwärts ſehen, in der Ängſtlichkeit des Auguſtinus nicht mehr wiſſen zu wollen, als die Kirche weiß, wenn wir rückwärts blicken, in ſeiner Beſorgniß der heidniſchen Philoſophie nicht etwa Antheil an der höheren Wahrheit zuzugeſtehn, welche er der chriſtlichen Theologie allein zueignen möchte. Hierdurch wird ein Unterſchied eingeführt zwiſchen weltlicher Neugier oder weltlichen Kenntniſſen und zwiſchen religiöſer Einſicht in das Göttliche, welchen die Wiſſenſchaft nicht anerkennen darf, weil ſie dadurch einen Theil ihrer Forſchungen ſich verkümmern würde. Es läßt ſich nicht verkennen, daß jenem Beſtreben die weltliche Neugier zurückzuhalten ein zu enger Begriff vom Wiſſen und genau genommen auch vom Glauben zum Grunde liegt. Nicht weniger entſchieden weiſt es auf dieſelbe Quelle hin, wenn Gutes und Böſes wie Sein und Nicht-Sein einander entgegengeſtellt werden, wodurch allein es dem Auguſtinus möglich wird ohne Widerſpruch mit ſeinen allgemeinen Grundſätzen das Böſe als etwas zu denken, was von Gott nicht begründet, nicht gewollt werde. Wir haben geſehn, daß auch dieſe Weiſe

jenen Gegensatz zu fassen vom Augustinus ohne abzudingen nicht festgehalten werden konnte; aber wenn die ursprünglich unbedingte Fassung desselben auch keine andere Folge gehabt haben sollte, so hat sie doch bewirkt, daß Augustinus es verabsäumte und für unnöthig ansah nach dem Zusammenhang des Guten mit dem Bösen, nach der Bedingtheit des Einen durch das Andere in ihrem tiefsten Grunde in einer weniger oberflächlichen Weise zu forschen, als es seine Vorstellungen von der Nothwendigkeit der Gegensätze zur Gerechtigkeit Gottes und zur Schönheit der Schöpfung an die Hand gaben.

Nun möge man aber nur noch einen Blick auf das kosmologische System des Augustinus werfen, um sich davon zu überzeugen, wie die ungenügende Behandlung jenes Gegensatzes auf das genaueste mit dem zusammenhängt, was wir als Überbleibsel vorchristlicher Vorurtheile in der Lehre des Augustinus anzusehen geneigt sind. Schon wenn wir einen Blick auf das Bild werfen, welches Augustinus von dem ursprünglichen Zustande der Dinge sich entwirft, glauben wir hiervon die unzweideutigsten Spuren zu finden. Er behauptet natürlich, daß in diesem Zustande alles gut und vollkommen gewesen sei, denn darauf geht ja sein Hauptbestreben aus alles, so weit es aus Gottes Hand gekommen und in seinem Willen gegründet ist, als etwas Vollkommenes erscheinen zu lassen. Betrachten wir aber diese Vollkommenheit genauer, so wird sie uns schwerlich genügen können. In ihr soll eine Über- und Unterordnung der Dinge gesetzt sein, ein Geistiges und ein Körperliches, und die Vollkommenheit in dieser Zusammensetzung aus verschiedenen Graden besteht als-

dann nur darin, daß ein jedes seinem Werthe nach seine Stelle empfangen hat, indem das Körperliche keine Macht hat über das Geistige, das Geistige durch keine Neigung zum Körperlichen herabgezogen wird. Dies ist eine Vollkommenheit der Welt, welche nur in der verhältnißmäßigen Anordnung aller Theile besteht; sie wird daher auch als Schönheit bezeichnet, der zu Liebe aber das unvollkommene Einzelne der harmonischen Zusammensetzung des Ganzen aufgeopfert wird. Dies ist die gerechte Vertheilung aller Dinge in der Schöpfung der Welt und die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, welche Augustinus vorzugsweise erhebt. Es sind zwei Begriffe des alten Griechischen Gedankenkreises, welche dem Augustinus vorspiegeln, als hätte bei aller dieser Unvollkommenheit der einzelnen Dinge Gott doch eine vollkommene Welt gemacht, der Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit und der Begriff der Schönheit im Zusammenspiel der Gegensätze, zwei Begriffe, deren Wahrheit wir nicht verdächtigen wollen, deren Anwendbarkeit aber auf den ersten Zustand der Welt, nicht auf ihre Entwicklung, und deren Vereinbarkeit mit einander zur Darstellung eines Vollkommenen gerechtem Bedenken unterliegen dürften. Doch gesteht Augustinus auch ein, daß die Dinge im Paradise noch nicht ganz vollkommen sind. Es soll den Menschen die Vollkommenheit des Nicht-sterben-könnens, des Nicht-sündigen-könnens fehlen. Fragen wir, warum ihnen nicht auch diese Vollkommenheit verliehen worden sei, damit die Welt wahrhaft tadellos geschaffen worden, so blickt allerdings wohl in den Äußerungen des Augustinus auf diese Frage der Gedanke durch, daß die Vollendung der vernünftigen

Dinge nur durch ihre eigene Thätigkeit, durch die Entwicklung ihres freien Willens geſchehen könne; aber daß er dies vollkommen klar ausgeſprochen hätte, daran verhindert ihn doch die Beſorgniß, er möchte dadurch dem Menſchen zu viel beilegen, es möchte daraus hervorgehn, daß der Menſch etwas Gutes durch ſich ſelbſt gewinnen könnte. Dies zeigt unſtreitig, daß Auguſtinus die doppelte Seite in der Freiheit der Geſchöpfe, einerſeits von Gott zu ſein, andererſeits den Geſchöpfen anzugehören, doch nicht gleichmäßig zu würdigen weiß. Eben hierdurch iſt er auch zu dem Beſtreben verführt worden den Stand der Unſchuld mit ſchönern Farben zu ſchmücken, als er verträgt, um dagegen auch das Verderben um ſo lebhafter ſchildern zu können, in welches wir durch die Sünde eingetreten ſind. Nach den Beſchreibungen, welche er vom Zuſtande der Menſchen im Paradiſe giebt, ſollte man faſt glauben, es hätte ihnen nichts weiter gefehlt, als die Sicherheit ihrer Beſitzthümer. Zwar fehlt auch die andere Seite, welche die frühern Kirchenväter mehr hervorgehoben hatten, nicht gänzlich. Auguſtinus erkennt es wohl an, daß die Vernunft nicht ohne Weiteres ihre innern Güter geſchenkt erhalten könne, ſondern durch ihre eigene freie Thätigkeit alles fortſchreitend gewinnen müſſe, was ihr von Gott geboten worden; aber dieſer Act der Aneignung erſcheint ihm als ein ſo geringes, daß er ihn faſt nur fraglich hinſtellt und jede Anſtrengung oder Arbeit davon entfernt wiſſen will. Darauf beruht ſeine Anſicht, daß die ſinnliche Begierde und jede Abhängigkeit der vernünftigen Seele von dem Körper nur eine Folge der Sünde ſei. Aber er ſteht hierin in Widerſpruch mit ſich ſelbſt,

indem er die ſinnliche Empfindung nur als eine Folge der Störungen betrachtet, welche wir in unſerer Wirkſamkeit erfahren, und ohne ſinnliche Empfindung doch auch den Zuſtand im Paradiſe nicht denken kann. Wozu möchte überhaupt die Körperwelt vorhanden ſein, wenn der Vernunft nicht Werkzeuge nöthig wären zur Beſiegung äußerer Hinderniſſe, zur Äußerung und Entwicklung ihrer Kräfte in Anſtrengung und Arbeit? Doch wir vergeſſen dabei, daß Auguſtinus allerdings noch einen andern Zweck des Körperlichen kennt, nemlich die Schönheit der Zahlen und räumlichen Verhältniſſe, welche der Welt zu ihrer Vollkommenheit nicht fehlen dürfe. So ſcheint auch in dieſem Punkte jener alterthümliche Begriff der Schönheit ſeinen Einfluß zu üben, und es geſellt ſich ihm, um dieſe Lehre zu verwirren, die Abneigung zu auf die Unterſuchung des Sinnlichen, des Körperlichen beſonders und der phyſiſchen Seite unſeres Lebens einzugehen, ſonſt würde Auguſtinus nicht haben überſehen können, daß Körperliches und Geiſtiges und eine gegenſeitige Abhängigkeit beider von einander für die Entwicklung lebendiger Weſen nothwendig ſind, daß dabei auch das ſinnliche Begehren und die Werke der Natur nicht fehlen können, genug er würde ſich genöthigt geſehen haben, faſt alle ſeine Meinungen über das Verhältniß des Standes der Sündhaftigkeit zum Stande der Unſchuld umzubilden.

Aber was iſt es überhaupt für eine bedenkliche Sache mit dieſen Vorſtellungen, welche man ſich über Zuſtände macht, die als möglich gedacht werden, über deren Möglichkeit jedoch die Wirklichkeit längſt hinweggegangen iſt! Wenn man auch den Gedanken einer paradiſiſchen Un-

ſchuld für nöthig halten mag zur Rechtfertigung Gottes, zur Erklärung des Bewußtſeins unſerer Schuld, ſo wird man doch eingeſtehn müſſen, daß es dabei hauptſächlich darauf ankommt unſere gegenwärtige Lage richtig zu faſſen und ſowohl die Geſchichte zu begreifen, durch welche ſie geworden iſt, als die Zukunft, welche wir zu erreichen hoffen dürfen. Aber dürfen wir wohl ſagen, daß Auguſtinus unſere Geſchichte und unſere Zukunft richtig erkannt habe? Wenn wir bei Unterſuchung der Lehre des Tertullianus haben bemerken müſſen, daß die Schilderung, welche ſie vom Fortgange der Weltgeſchichte giebt, zu ausſchließlich das Bild einer nach Naturgeſetzen ſtetig fortſchreitenden Entwicklung darſtellt, ſo müſſen wir dagegen die Schilderung des Auguſtinus von denſelben Vorgängen beſchuldigen, daß ſie ein Bild entwirft, welches nur im dunkelſten Hintergrunde die friedlichen und ſtillen Fortſchritte einer natürlichen Entwicklung ſehen läßt, dagegen in dem hellſten und in einem wahrhaft grellen Lichte den Kampf der ſittlichen Gegenſätze zeigt, einen Kampf, welcher keine rechte Verſöhnung gewährt, weil in der That das Göttliche ſelbſt, welches über den ſittlichen Gegenſätzen ſtehn ſollte, um ſie beherſchen zu können, in ihrem Kampfe verflochten erſcheint. Denn nur im Gegenſatz gegen die Verdammung ſoll die Gnade ſich erweiſen können. Selbſt dem göttlichen Weſen ſoll es nur möglich ſein in der Unterſcheidung der entgegengeſetzten Reiche des Guten und des Böſen und in der Unterordnung des letztern unter das erſtere ſich zu offenbaren. Auch hier ſind es wieder die alten Begriffe der vertheilenden Gerechtigkeit und der ordnenden Schönheit, welche ohne Ver-

mittlung dem Weſen Gottes einverleibt die Schwierigkeiten heben ſollen.

Und nun beherzige man die ſeltſame Geſtalt, in welcher die Lehre des Auguſtinus über Gutes und Böſes ſich darſtellt, wenn man das Einzelne in der Welt beachtet. Er kann es nicht leugnen, daß Gutes und Böſes, wie ſie in der Welt vorkommen und im Gegenſatz gegen einander ſtehn, nur abſtracte Begriffe ſind; nur auf eine zu abſtracte Weiſe faßt er ſie auf, indem er ſie wie Sein und Beraubung einander entgegenſtellt. Aber dennoch will er aus dieſen todten Abſonderungen, wenn ſie nur gehörig von einander geſchieden, wenn ſie nur nach Verdienſt einander über- und untergeordnet würden, die Schönheit der Welt zuſammenſetzen; dennoch verwandelt er ſie, anſtatt ſie gehörig abzuſondern und auch wieder zuſammenzuſetzen, unter der Hand in lebendige Geſtalten, welche das Schauſpiel der Geſchichte aufführen ſollen. Nicht genug iſt es ihm ſie im Herzen der Einzelnen kämpfen zu laſſen, da bilden ſie doch noch ein verſtändliches Ganzes, ſondern dieſer Kampf in dem Einzelnen findet ihm in Wahrheit nur auf der einen Seite der vernünftigen Weſen ſtatt, auf der Seite der Guten, auf der Seite der Böſen iſt es genau beſehen mit ihm nur Spiegelfechterei; denn es iſt da nichts Gutes vorhanden, welches gegen das Böſe kämpfen könnte. Damit dieſer Kampf in der ganzen Menſchheit in ähnlicher Weiſe ſich zeige, wie im Leben des einzelnen Weſens, findet Auguſtinus es für nöthig einen großen Theil derſelben ganz auf die Seite des Böſen zu werfen. Den Widerſachern des Guten oder der Kirche läßt er in Wahrheit nichts Gutes von ſittli-

cher Geltung übrig, wenn er auch scheinbar verschiedene Grade der Verdammung oder des Böſen, d. h. der Beraubung, und mithin auch von der andern Seite des Guten ihnen zugeſteht. Was hilft es den Heiden, daß ſie Künſte und Wiſſenſchaften ausgebildet, daß ſie ihre Leidenſchaften gezügelt, den Staat mit wahrer Vaterlandsliebe verwaltet, Sitte und Ordnung des Lebens gewonnen haben, alles dies iſt bei ihnen nur aus den ärgſten Laſtern, aus Stolz und Ehrgeiz, hervorgegangen; ſie müſſen durch und durch verworfen werden; ihre Tugend iſt keine wahre Tugend, ihre Wiſſenſchaft keine wahre Wiſſenſchaft, das Schöne, welches Auguſtinus ſo ſehr verehrt, ſie haben es hervorgebracht, aber doch nicht geliebt. Genug ſie ſollen nicht nach ihren Werken beurtheilt werden, ſondern nur, weil ihnen der chriſtliche Glaube durchaus fehlte, in der Geſtalt nemlich der Kirche, in welcher Auguſtinus ihn allein bei dieſer Frage gelten laſſen will, nur darum ſoll ihnen alles Gute im ſittlichen Sinne des Wortes gefehlt haben. Deswegen ſind die heidniſchen Völker auch nur Mittel für die Entwicklung der Menſchheit geweſen, und es ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, daß Auguſtinus außer Stande iſt eine Anſicht von der Erziehung des Menſchengeſchlechts zu geben, welche die Bedeutung der weltlichen Ordnungen des Lebens und der weltlichen Bildung der Vernunft einigermaßen in das Licht ſtellte.

Wenn wir ihn daher auch mit größerem Fleiße, als ſeine Vorgänger, bemüht ſehen den Zuſammenhang der weltlichen mit der heiligen Geſchichte zu erforſchen, ſo können wir dieſem Bemühen doch nur inſofern einigen Werth

beilegen, als es Kenntniſſe auf eine ſpätere Zeit übertrug, welche ohne dieſes Mittel die weltliche Geſchichte der Vorzeit faſt ganz außer Augen verloren haben würde. Gehen wir aber auf die Gedanken zurück, welche ſeiner Beurtheilung der Geſchichte zum Grunde liegen, ſo müſſen wir geſtehn, daß ſie weniger dazu geeignet ſind in das Weſen derſelben einzudringen, als die Anſicht, welche wir über dieſe Dinge bei den frühern Kirchenlehrern gefunden haben. Zwar will Auguſtinus nicht zugeſtehn, daß nachdem die ſinnliche Begierde durch den Sündenfall unter den Menſchen herſchend geworden, dadurch die Vernunft uns verlaſſen habe; zwar erkennt er auch heilige Menſchen und ein Chriſtenthum vor Chriſto an; aber wenn auch im Einzelnen die Vernunft durch Gottes Gnade ihm noch mächtig erſcheint in allen den Perioden der Geſchichte vor der Erlöſung, ſo iſt ſie doch im Allgemeinen ſeiner Anſicht nach todt und führt zu keiner andern Vorbildung für das neue Leben als zur unfruchtbaren Sehnſucht nach Erlöſung. Wahrhaft Gutes, ein wahrer Fortſchritt in der Entwicklung der Vernunft wird dadurch nicht hervorgebracht. Dies ſteht nun offenbar in Widerſpruch mit der Annahme einer Ausbildung der Menſchheit nach Zeitabſchnitten, welche mit den Lebensaltern der einzelnen Menſchen verglichen werden könnten; es iſt aber eine nothwendige Folge der Anſicht, welche Auguſtinus von der Erbſünde gefaßt hatte, als bedürfte es, nachdem ſie des Menſchen ſich bemeiſtert, einer neuen Verleihung der Gnade, nicht allein um von den Störungen und dem Unfrieden der Sünde befreit zu werden, ſondern auch um überhaupt nur das geringſte Gute wollen und vollbringen zu kön-

nen. Bei dieſer Anſicht iſt es denn freilich nicht möglich die Entwicklungen des Guten in einem ſtetigen Zuſammenhange zu erblicken, in welchem nach dem Auguſtinus doch ſogar die Entwicklungen des Böſen ſtehen ſollen.

Dieſe und andere Mängel und Widerſprüche der Auguſtiniſchen Lehre müſſen uns darauf aufmerkſam machen, daß in der That zwei entgegengeſetzte Grundanſichten in ihr wirkſam ſind, welche, indem keine derſelben zu einer völligen Herrſchaft gelangen kann, um ſich doch die Wage zu halten, in ihrem Streit gegen einander zu den äußerſten Einſeitigkeiten ſich ſteigern. Wir haben geſehn, wie noch immer vorchriſtliche Vorurtheile den Auguſtinus irren; er ſelbſt hält es für eine Gnade der Vorſehung, daß er früher mit der alten Philoſophie bekannt geworden ſei, als mit dem Chriſtenthume, weil er ſonſt ſchwerlich im Stand geweſen wäre einzuſehn, daß ſie nicht ohne den chriſtlichen Glauben zur Erkenntniß der Wahrheit führen könnte. Je ſtärker er nun dieſe Gewalt der alten Philoſophie fühlte, um ſo mehr mußte es ihm nothwendig erſcheinen ihr das Anſehn der Kirche in ihrer ganzen Einſeitigkeit entgegenzuſetzen. So haben auch dieſe Erſcheinungen ihren guten Grund. Es ſtellt ſich in ihnen der Kampf dar, in welchem die alte Welt ſich fand, indem ſie das Chriſtenthum in ſich aufnehmen wollte und doch ihre alte Bildung nicht aufzugeben vermochte. Noch einmal ſtellt er ſich jetzt in ſtärkern Gegenſätzen dar, als je zuvor, jetzt, wo die Lateiniſche Literatur ihre letzten kräftigen und für die Zukunft fruchtbaren Sproſſen trieb, wo es darauf ankam, daß die Ergebniſſe der alten Bildung für das Abendland in der Form erhalten würden,

in welcher die neuen Völker während ihres Mittelalters für ſie empfänglich waren. Es endet aber damit auch dieſer Kampf in der Weiſe, in welcher er enden mußte, mit dem Siege der Kirche. Denn unſtreitig iſt in der Miſchung der Auguſtiniſchen Lehre das chriſtliche Element bei Weitem das vorherſchende, und es empfangen daher ſelbſt die alterthümlichen Vorurtheile bei ihm eine Wendung, daß ſie der Kirche dienen müſſen, natürlich nicht der reinen Kirche, ſondern der Kirche, wie Auguſtinus und ſein Zeitalter ſie ſich dachten. Denn freilich hat die Kirche ihren Sieg auch nicht gewinnen können ohne äußere Mittel und die Spuren ihres nicht völlig gerechten Kampfes trägt ſie in ihren eigenen Wunden davon, in der Äußerlichkeit, in welcher ſie ihr Anſehn behauptet, in dem ſchroffen Gegenſatze, in welchem ſie gegen jede andere ſittliche Bildung ſich abſchließt, welche nicht von Anfang an ihre Farbe getragen hat, gleichſam als enthielte ſie allein die Gnadenerweiſungen Gottes in ſich und als beruhte nicht die beſondere und vollkommne Gnade, welche ſie ausſpenden ſoll, auf der allgemeinen und vorbereitenden Gnade, in welcher Gott ſeine Geſchöpfe von Anfang an unaufhörlich geſegnet hat.

Siebentes Buch.

Verfall der patriſtiſchen Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Verfall der Philoſophie in der morgenländiſchen Kirche.

Wir haben ſchon immer eine Verſchiedenheit in der Denkart von der einen Seite der Lateiniſch, von der andern Seite der Griechiſch redenden Bevölkerung bemerken müſſen. So lange jedoch der chriſtlich-kirchliche Geiſt in einem kräftigen Aufſtreben blieb die ihm entgegenſtehenden Gewalten vor ſich niederwerfend, ſo lange war es möglich die Punkte des Streites, welche zwiſchen dieſen verſchiedenen Denkweiſen ſich erheben mochten, im Bewußtſein der weſentlichen Einheit und der gleichen Richtung des Willens zu beſeitigen. Im Kampf gegen die gemeinſchaftlichen Feinde hatte man die lebendigſte Anſchauung der gemeinſamen Zwecke. Aber alle menſchliche Dinge, auch die, welche wir heilig nennen, weil in ihnen der Wille Gottes am deutlichſten ſich uns zu offenbaren ſcheint, ſind dem Verfall unterworfen, ſo lange in ihnen neben der Vernunft auch die noch unbewältigte Natur ihre Macht erweiſt; und ſo mußte es denn auch geſchehn, daß, nachdem die chriſtliche Kirche ihre nächſten Zwecke erreicht ſah,

der rege und reine Eifer in ihr abzusterben begann. Was nun früher als unbedeutende, zulässige Verschiedenheit in der Denkart und den Gebräuchen angesehn worden war, das erschien jetzt als ein hinlänglicher Grund sich abzusondern. Auch wo ein solcher Grund nicht fühlbar wurde, da zeugte die Gleichgültigkeit, mit welcher man auf der einen und der andern Seite die Verschiedenheit der Denkweisen und des Entwicklungsganges betrachtete, ohne Zweifel davon, daß man innerlich sich zu trennen begonnen hatte. Ein Beispiel der letztern Art finden wir schon in den Pelagianischen Streitigkeiten. Bisher waren alle wichtige Lehrentwicklungen in der abendländischen und der morgenländischen Kirche gemeinsam betrieben und durchgesetzt worden; an dem Pelagianischen Streit und an der daraus hervorgegangenen Lehre von der Freiheit und der Gnade nahm die morgenländische Kirche nur einen äußerlichen Antheil.

In einem immer steigenden Maße ergab sich nun aber diese Trennung beider Kirchen nach der Zeit der Pelagianischen Streitigkeiten. Die Bewegungen über die Augustinische Prädestinationslehre, welche im Abendlande fortdauerten, fanden im Morgenlande fast gar keine Theilnahme, und wenn auch die Römischen Bischöfe an den monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten einen gewichtigen Antheil nahmen, so waren doch diese Bewegungen im Abendlande ohne innere Bedeutung. Im Abendlande sah man sich überdies von den Barbaren, welche die Völkerwanderung ausgoß, auf das äußerste bedrängt und nur schwache Funken der wissenschaftlichen Bildung konnten in diesen Drangsalen eines ver-

wüstenden und alle Verhältnisse umstürzenden Kriegsgepflegt worden, während das Morgenland jetzt noch immer vielthätig eine Art der Wissenschaft betrieb, welche zwar mit den Bedürfnissen der Zeit, mit dem Geiste der christlichen Kirche und den Gesinnungen der Menschen nicht in der innigsten Beziehung stand, aber um so mehr dem Prunke diente und mit dem Gefühl eines überschüssigen Reichthums und eines freien Schaltens mit geistigen Genüssen schmeichelte. Wie sehen nun diese neuen Griechen, das einzige gebildete Volk der Erde, an das Christenthum gewöhnt und die alte Literatur ihrer Väter wie andern Pomp und höfische Sitte als einen Schmuck des Lebens betreibend — nur daß sie nicht zu viele Mühe und Zeit koste — auf die verwilderten, ungebildeten Lateiner herab. Zu allen diesen innern Spaltungen kam es hinzu, daß auch die politische und später die kirchliche Trennung diese Theile der Christenheit mehr und mehr von einander ablöste. Wir haben daher jetzt, obgleich die Trennung kirchlich noch nicht vollzogen war, die Geschichte der Philosophie im Abendlande von ihrer Geschichte im Morgenlande als zwei von einander mehr als je unabhängige Entwicklungen zu betrachten.

Nur das haben beide wesentlich mit einander gemein, daß in ihnen die Philosophie im Verfall ist; aber auch dieser Verfall, als dessen Folge die Trennung angesehn werden muß, hatte in beiden Theilen einen verschiedenen Charakter. Im Abendlande ist er zäher als im Morgenlande, weil dort alles durch das Hinzutreten einer plötzlichen Völkermischung verwirrt wurde, während hier das absterbende Leben die äußere Gestalt des Leibes noch eine

Zeit lang bewahrte. Aber aus jenem Verfall ſollte durch die Völkermiſchung ſelbſt, welche ihn beſchleunigte, eine neue lebenskräftige Philoſophie, wenn auch erſt nach Jahrhunderten, ſich entwickeln, während dieſes allmälige Abſterben entweder einen ſolchen Erfolg noch gar nicht gehabt hat oder ſeine Folgen doch nur in einer noch viel ſpätern Zeit als ein ſehr untergeordnetes Element in die Ausbildung unſerer neuern Philoſophie eingegriffen haben. Weil alſo die Lateiniſche Philoſophie dieſer Zeiten an den folgenden Zeitraum unſerer Geſchichte viel genauer ſich anſchließt, als die Griechiſche, wird es ſchon von der äußern Ordnung unſerer Erzählung gefordert dieſe vor jener zu betrachten.

Nachdem die drei Cappadociſchen Biſchöfe, deren Lehre uns zuletzt die Philoſophie der morgenländiſchen Kirche vertrat, in den Streitigkeiten gegen die Arianer den Grund für die Dogmatik der Griechiſchen Kirche gelegt hatten, nahmen die kirchlichen Kämpfe im Morgenlande einen von dem frühern ſehr verſchiedenen Charakter an. Wir ſehen bei dieſer Behauptung weniger darauf, daß jetzt noch mehr als früher Ränke des Hofes und andere äußere Einflüſſe dabei in Bewegung geſetzt wurden; denn ähnliche Dinge waren doch auch früher ſchon vorgekommen; noch finden wir darin die Hauptverſchiedenheit, daß die jetzt eingetretenen Streitigkeiten gegen die Monophyſiten und Monotheleten bedeutende Theile der Chriſtenheit von der Kirche trennten, welche ſeitdem nie wieder mit ihr zur Vereinigung gebracht worden ſind; denn andere Punkte haben wenigſtens für die Entwicklung der Philoſophie eine viel größere Bedeutung. Es iſt von uns bemerkt wor-

den, wie die frühern Streitigkeiten in einem wesentlichen Zusammenhange unter einander standen und wie aus einem gemeinsamen Triebe fortschreitend sich herausarbeiteten. Dies wird nun anders. Zur Vollendung der Lehre über den heiligen Geist gehörten unstreitig die Untersuchungen über die Gnade und Freiheit, welche zum Systeme des Augustinus führten. Indem die morgenländische Kirche diesen Untersuchungen nur äußerlich folgte, brach sie von dem natürlichen Entwicklungsgange ab. Die Streitigkeiten wandten sich nun den Fragen über die Person des Erlösers zu, um sich die Weise begreiflicher zu machen, wie in ihm Göttliches und Menschliches verbunden gedacht werden müßten. Diese Forschungen, wie wichtig sie auch sein mögen, so kehren sie doch auf einen Punkt zurück, welcher schon früher, als die Gottheit des Wortes im Erlöser durchgefochten wurde, in Frage gekommen war und damals hätte erledigt werden sollen, so weit er überhaupt für diese Zeit zu erledigen war [1]. Was nun jetzt gleichsam nachträglich darüber festgesetzt wurde, geht in der That über die Einführung eines gleichmäßigen Sprachgebrauchs nicht hinaus, indem schon immer das Menschliche und das Göttliche in der Einheit des Erlösers unterschieden und anerkannt worden waren. Über die Weise der Unterscheidung und die Einheit beider wußte man auch jetzt nichts Genaueres vorzubringen, um so weniger, je schwankender die Vorstellungen waren, mit welchen man über die Wirksamkeit der göttlichen Gnade

1) Die Streitigkeiten gegen den Apollinaris bezeichnen die Anregung dieses Punktes.

im Menschen sich abgefunden hatte [1]). Überdies aber mußte die Frage nach der Person Christi unstreitig von den philosophischen Forschungen abgelehnt. Alles wohl überlegt können wir doch nur die eine Seite dieser Frage als einer philosophischen Untersuchung fähig ansehn. Denn wenn es auch möglich sein sollte, das Göttliche in einer Person der philosophischen Forschung zu unterziehn, so müssen wir es doch gewiß nicht so mit dem Menschlichen halten. Sollte eine menschliche Person, und wenn es auch unser Heiland wäre, Gegenstand der philosophischen Wissenschaft sein? Nicht allein die Philosophie, sondern auch alle übrige Wissenschaften mit Ausnahme der Menschengeschichte und des Ihr Angehörigen beschäftigen sich nur mit dem Allgemeinen und schließen das Einzelne, die Person, von den Zwecken aus, welche in ihrem Bereich liegen. Dieser Grundsatz galt wenigstens damals allgemein, und so wie daher die menschliche Person des Erlösers in den Streit gezogen wurde, mußte dieser vorherrschend einen geschichtlichen Charakter annehmen. Die Geschichte widerspricht diesen allgemeinen Betrachtungen nicht; sie zeigt vielmehr, daß die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten, wenn gleich auch philosophische Begriffe in sie verflochten wurden, doch mit diesen nur in entfernter Weise zu thun haben. Wir werden daher auch mit ihnen nur nebenbei uns beschäftigen.

---

1) Es soll durch das früher Gesagte nicht geleugnet werden, daß von der Untersuchung über die Wirksamkeit des heiligen Geistes im Menschen auch die Untersuchung über die Person Christi fruchtbare Anregungen empfangen konnte; aber eben diese wurden in der Griechischen Kirche vernachlässigt.

Schon früher ist angedeutet worden, daß mit dem Verfall der Philosophie in der morgenländischen Kirche eine Zersetzung der Richtungen eintrat, wie es zu geschehen pflegt, wenn die erfinderische und zusammenhaltende Kraft des Geistes nachzulassen beginnt. Schon immer hatten sich in der christlichen Philosophie unter den alten Völkern zwei Elemente mit einander in Streit zu vereinigen gesucht, auf der einen Seite der Glaube an die christlichen Verheißungen, welcher dem Gedanken an die überschwengliche Herrlichkeit Gottes und ihren Abglanz in unserer Seele sich zuwendete, auf der andern Seite die Überzeugung, welche der wissenschaftliche Gedanke, zu einem Systeme von Begriffen ausgebildet, zu gewähren im Stande ist. Sie wären wohl fähig gewesen, diese beiden Elemente, sich vollkommen einander zu durchdringen und so Glauben und Wissen zu versöhnen, wie es der Zweck der philosophischen Geister unter den Kirchenvätern war, wenn nicht von beiden Seiten etwas Menschliches sich eingemischt hätte. Da forderte man einen Glauben nicht allein an den Gott der Natur und der Geschichte, welcher zur Erlösung der Menschen seine Kirche gegründet und mit seinem heiligen Geiste so erfüllt hat, sondern auch einen Glauben an die zeitlichen und äußern Formen, in welchen Menschen ihre Meinungen ausgeprägt haben. Da war auch das System philosophischer Begriffe, von der Volksthümlichkeit der Alten ausgegangen, nicht frei geblieben von dem Einflusse angeerbter Vorurtheile. So konnte es nun wohl gelingen, einzelne Theile dieses Systems mit christlichem Geiste zum Aufbau einer vollkommenern Einsicht zu benutzen; aber weil im Geiste der Kir-

Zeit lang bewahrte. Aber aus jenem
die Völkermischung selbst, welche ihn
neue lebenskräftige Philosophie, wer
hunderten, sich entwickeln, währ
sterben entweder einen solchen
habt hat oder seine Folgen
spätern Zeit als ein sehr
Ausbildung unserer neu
Weil also die Lateinis
folgenden Zeitraum
anschließt, als d
äußern Ordnu
jener zu betr
Nachder
uns zuler
vertrat
für
nu

...rigen beschäftigen sich
... und schließen das Einzelne, die
... Zwecken aus, welche in ihrem Bereich
...ieser Grundsatz galt wenigstens damals allge-
... und so wie daher die menschliche Person des Er-
...sers in den Streit gezogen wurde, mußte dieser vor-
herschend einen geschichtlichen Charakter annehmen. Die
Geschichte widerspricht diesen allgemeinen Betrachtungen
nicht; sie zeigt vielmehr, daß die monophysitischen und mo-
notheletischen Streitigkeiten, wenn gleich auch philosophi-
sche Begriffe in sie verflochten wurden, doch mit diesen nur
in entfernter Weise zu thun haben. Wir werden daher
auch mit ihnen nur nebenbei uns beschäftigen.

1) Es soll durch das früher Gesagte nicht geleugnet werden, daß von der Untersuchung über die Wirksamkeit des heiligen Geistes im Menschen auch die Untersuchung über die Person Christi fruchtbare Anregungen empfangen konnte; aber eben diese wurden in der Griechischen Kirche vernachlässigt.

den, wie die frühern Streitigkeiten in einem wesentlichen Zusammenhange unter einander standen und wie aus einem gemeinsamen Triebe fortschreitend sich herausarbeiteten. Dies wird nun anders. Zur Vollendung der Lehre über den heiligen Geist gehörten unstreitig die Untersuchungen über die Gnade und Freiheit, welche zum Systeme des Augustinus führten. Indem die morgenländische Kirche diesen Untersuchungen nur äußerlich folgte, brach sie von dem natürlichen Entwickelungsgange ab. Jene Streitigkeiten wandten sich nun den Fragen über die Person des Erlösers zu, um sich die Weise vorstellbarer zu machen, wie in ihm Göttliches und Menschliches verbunden gedacht werden müßten. Diese Forschungen, wie wichtig sie auch sein mögen, so kehren sie doch auf einen Punkt zurück, welcher schon früher, als die Gottheit des Wortes im Erlöser durchgefochten wurde, in Frage gekommen war und damals hätte erledigt werden sollen, so weit er überhaupt für diese Zeit zu erledigen war [1]). Was man jetzt gleichsam nachträglich darüber festgesetzt wurde, geht in der That über die Einführung eines gleichmäßigen Sprachgebrauchs nicht hinaus, indem schon immer das Menschliche und das Göttliche in der Einheit des Erlösers unterschieden und anerkannt worden waren. Über die Weise der Unterscheidung und die Einheit beider wußte man auch jetzt nichts Genaueres vorzubringen, um so weniger, je schwankender die Vorstellungen waren, mit welchen man über die Wirksamkeit der göttlichen Gnade

1) Die Streitigkeiten gegen den Apollinaris bezeichnen die Anregung dieses Punktes.

Wir müſſen hierin ein unverkennbares Zeichen des Verfalls ſehn. Bei dieſem Zuſtande der Dinge werden wir auch die Folge der Zeiten nicht ſtreng beobachten können. Wir haben hauptſächlich darauf zu achten, daß wir die verſchiedenen Richtungen der Zeit im Auge behalten.

Schon früher iſt bemerkt worden, wie ſehr die allgemeine Verbreitung, welche das Chriſtenthum als Staatsreligion gewonnen, dahin gewirkt hatte auch die Kenntniſſe und Lehren der heidniſchen Literatur unter den Chriſten zu verbreiten. Daß dieſe nicht vom Chriſtenthume überwunden wurden, ſondern gegen die Richtung des Chriſtenthums ſich geltend machten, davon finden wir die entſchiedenſten Beweiſe. Eben dadurch, daß die chriſtliche Lehre jene Kenntniſſe und Lehren verachtet oder vernachläſſigt und nicht in ſich zu verarbeiten gewußt hatte, mußte es geſchehn, daß ſie nun gegen dasſelbe ſich erhoben, wenn auch nicht immer in offenem Kampfe gegen die Lehre der ſiegreichen Kirche, doch in geheim, eine Maſſe feſtſtehender Meinungen in Umlauf bringend, deren Zuſammenhang und Übereinſtimmung mit den theologiſchen Vorausſetzungen wenigſtens ſehr fraglich war. Dieſer Art gehören vor allen andern die Lehren der alten Phyſik an, welche lange von den Chriſten vernachläſſigt noch weniger als die ethiſchen Begriffe der Vorzeit eine chriſtliche Farbe angenommen hatten. Nachdem aber faſt alles chriſtlich geworden war, konnte man auch ſie unter den Chriſten nicht entbehren, und wir haben geſehn, daß ſchon Gregorius von Nyſſa der alten Phyſik eine größere Aufmerkſamkeit zugewendet hatte. Er blieb hierin nicht ohne Nachfolger. Indem man aber die Unterſuchungen der

Schon früher iſt angedeutet worden, daß mit dem Verfall der Philoſophie in der morgenländiſchen Kirche eine Herſetzung der Meinungen eintrat, wie es zu geſchehen pflegt, wenn die erfinderiſche und geſtaltungshaltende Kraft des Geiſtes nachzulaſſen beginnt. Schon hatten ſich in der chriſtlichen Philoſophie unter den alten Völkern zwei Elemente, nach einander zu Streit, zu vereinigen geſucht, auf der einen Seite der Glaube an hiſtoriſchen Verheißungen, welcher den Gedanken zu der überſchwenglichen Herrlichkeit Gottes und ihrer Abglanz in unſerer Seele ſich zuwendete, auf der andern Seite die Willenszeugung, welche der wiſſenſchaftliche Gedanke zu einem Syſteme von Begriffen ausgebildet, zu gewähren im Stande iſt. Sie wären wohl fähig geweſen, dieſe beiden Elemente, ſich vollkommen gewachſen zu durchdringen und ſo Glauben und Wiſſen zu verſöhnen, wie es der Geiſt der philoſophiſchen Geiſter unter den Kirchenvätern war, wenn nicht von beiden Seiten etwas Menſchliches ſich eingemiſcht hätte. Da forderte man einen Glauben nicht allein an den Gott der Natur und der Geſchichte, welcher zur Erlöſung der Menſchen ſeine Kirche gegründet und mit ſeinem heiligen Geiſte ſie erfüllt hat, ſondern auch einen Glauben an die zeitlichen und äußern Formen, in welchen Menſchen ihre Meinungen ausgeprägt haben. Da war auch das Syſtem philoſophiſcher Begriffe, von den Volksthümlichkeit der Alten ausgegangen, nicht frei geblieben von dem Einfluſſe angeerbter Vorurtheile. So konnte es nun wohl gelingen, einzelne Theile dieſes Syſtems mit chriſtlichem Geiſte zum Aufbau einer vollkommenern Einſicht zu benutzen; aber weil im Geiſte der Kir-

ohnerachtet die alte Volksthümlichkeit noch lebendig war, drangen in ihrer Lehre, wie unsere Geschichte gezeigt hat, immer wieder hie und da Elemente philosophischer Gedanken durch, welche dem gläubigen Wissen widersprachen, und weil sie in der Kirche Göttliches und Menschliches nicht zu sondern wußten, von den Forderungen des Glaubens von ihnen gültend gemacht, welche gegen die Grundsätze der Wissenschaft Zweifel erheben mußten. So lange jedoch die Hoffnung auf wissenschaftliche Einsicht und das Ringen nach ihr frisch blieben, konnten Bemerkungen dieser Art nur zu neuem Forschen antreiben; als aber der wissenschaftliche Geist zu sinken begann, mußte es eintreten, daß auf der einen Seite die alte Philosophie, auf der andern Seite der Glaube sich absonderte. Wir meinen nicht, daß die Absonderung völlig und gründlich hätte geschehen müssen; dazu würde es einer Anstrengung in wissenschaftlichem Sinne, einer schaffenden Unterscheidung bedurft haben, welche wir den Zeiten wissenschaftlichen Verfalls nicht zutrauen können; aber beide nicht völlig mit einander ausgeglichene Elemente blieben äußerlich mit einander verbunden und standen nur gleichgültig und ohne lebendig durchgreifende Wechselwirkung neben einander, nur mit einem Übergewichte hier des einen, dort des andern. So bildete sich auf der einen Seite eine todte Formelweisheit aus; denn wo die Wissenschaft von den lebendigen Bestrebungen der Gegenwart nicht beseelt ist, da wird ihr alles zur Formel; von der andern Seite aber ergab sich ein Mystizismus, der mit Ausschluß der Wissenschaft von dem Glauben und der übersinnlichen Erleuchtung allein die Beseligung des Geistes erwartete.

Ähnliche Erscheinungen finden sich überall, wo die Philosophie verfällt. Sie läßt auf der einen Seite ihre Ergebnisse zurück, zum Theil vermischt mit den Kenntnissen anderer Wissenschaften, und es ist nun noch gestattet diese Lehren in verschiedenen Zusammenstellungen der Gelehrsamkeit zu überliefern; auf der andern Seite je mehr die lebendig erzeugende Kraft nachläßt, um so geringer wird auch die lebendige Überzeugung, um so stärker greift der Zweifel um sich, welcher von irgend einer andern Grundlage aus, sei es vom künstlerischen Trieb, oder von der praktischen Meinung, oder vom religiösen Glauben aus, die Wissenschaft anfeindet. Der Mysticismus ist in der That nur eine der verschiedenen Formen des Scepticismus.

Die beiden angedeuteten Erscheinungen, mit welchen wir uns jetzt beschäftigen müssen, bieten aber überdies eine so große Ähnlichkeit mit dem dar, was wir später bei den neuern Völkern im Mittelalter finden werden, daß wir uns nicht enthalten können, auf dieselbe einen Blick zu werfen. Nachdem das polemische Bestreben einen weniger philosophischen Charakter angenommen hatte, mußte der Überrest des philosophischen Triebes sein Augenmerk darauf richten die Ergebnisse des philosophischen Streits zu einem Ganzen zusammenzuziehn, also ein System der Lehre aufzustellen. Hierbei hatte die Philosophie wenigstens in formeller Weise etwas zu schaffen. Diesem Geschäfte unterzog sich für die Griechische Kirche Johannes Damascenus in einer ähnlichen Weise, wie später die Scholastiker [1]). Wir haben also hierin einen natürlichen Fort-

1) Manche haben ihn daher auch als den ersten Scholastiker betrachten wollen. S. Brucker Hist. phil. III p. 835.

gang und gewiſſermaßen auch einen Fortſchritt zu erkennen, indem die Ergebniſſe des Streites zuſammenzuſtellen immer eine gewiſſe Überſicht gewähren wird; der Übergang von der polemiſchen zur ſyſtematiſchen Darſtellung liegt in der Ordnung der Dinge. Wenn aber dieſer Fortſchritt bewerkſtelligt wird weniger durch eine Methode, welche aus der Natur und dem Leben der Sache heraus ſich bildet, als vermittelſt einer von außen herbeigebrachten Form, ſo wird es nicht ausbleiben können, daß mit ihm das Gefühl des Unbefriedigenden ſich einſtellt und ihm zur Seite der Zweifel geht, welcher in etwas anderm als in der Wiſſenſchaft ſeine Befriedigung ſucht. So war es im Mittelalter, ſo in der Griechiſchen Kirche der Zeit, von welcher wir jetzt zu handeln haben, und in beiden Fällen bildete ſich neben dem philoſophiſchen Formalismus der Skepticismus aus, beidemal in der Geſtalt des Myſticismus, weil er im Intereſſe des religiöſen Glaubens gegen die wiſſenſchaftliche Form ſich geltend machte. Aber wenn auch in dieſen Zeiten, welche wir mit einander vergleichen, aus ähnlichen Urſachen ähnliche Wirkungen hervorgingen, ſo beruht doch die Ähnlichkeit nicht im Weſen der Sache. Denn die neuern Völker hatten doch ein ganz anderes Verhältniß zur alten Philoſophie, als die alten. Dieſe waren in den Meinungen derſelben aufgewachſen, jene mußten ſich in ſie hineinarbeiten, und deswegen iſt der Formalismus der Scholaſtiker, wie ungeſchickt er ihnen ſitzen mag, doch von einer viel größern Arbeit und von viel größerm Leben des Geiſtes durchdrungen, als die ſüße Gemächlichkeit, mit welcher die Griechiſchen Kirchenlehrer die gewohnten Formeln der

Schule nachſprechen und anwenden. Hieraus ergiebt ſich aber auch, daß der Myſticismus in dem einen anders als in dem andern Zeitalter auftreten mußte. Denn die Stärke der ſkeptiſchen Bewegungen iſt natürlicher Weiſe von der größern oder geringern Lebhaftigkeit des philoſophiſchen Gedankens abhängig, gegen welchen ſie ſich erheben.

Daß wir nun aber die Geſchichte des Myſticismus dieſer Zeit mit in unſere Unterſuchungen ziehen, wird nicht befremden, wenn gleich durch ihn keine bedeutende Ergebniſſe gewonnen wurden. Er wirkte als eine Art des Skepticismus und hat eine geraume Zeit dieſe ſeine Einwirkungen zu behaupten gewußt und um ſo ſtärkern Einfluß auf die wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ausgeübt, je poſitiver die Meinungen waren, von welchen aus er gegen die wiſſenſchaftliche Form der Unterſuchung ſich geltend zu machen ſuchte.

Je mehr nun in dieſen Zeiten entgegengeſetzte Richtungen in der Philoſophie zum Vorſchein kamen und je weniger dieſelben mit dem Fortgange der Kirchenlehre, welche doch immer noch das Ziel für die bedeutendſten Beſtrebungen dieſer Zeit war, in einem weſentlichen Zuſammenhange ſtanden, um ſo ſchwieriger iſt es auch einen durchgehenden Faden in unſerer Geſchichte nachzuweiſen. In den Überlieferungen, denen wir folgen müſſen, macht ſich dies daran ſehr bemerklich, daß wir in ihnen zu wiederholten Malen auf Namen und Werke von Männern ſtoßen, von welchen wir zwar wiſſen, daß ſie dieſen Zeiten angehören, deren Wirkſamkeit aber, ja deren Zeit in genauerer Angabe nicht zu ermitteln iſt. Ihre Werke ſtehen eben vereinzelt da oder greifen nicht unmittelbar in die charakteriſtiſch hervortretenden Erſcheinungen der Zeit ein.

daß in dieſer Zeit eine Lehre der Schule ſich ausbildete, welche mit den Hauptbewegungen des gegenwärtigen Lebens wenig zu thun hatte. Wir finden ſeine Schrift in den ſpätern Zeiten fleißig benutzt oder vielmehr ausgeſchrieben, jedoch erſt ſeit dem 6. Jahrhundert [1]), während ſeine Zeitgenoſſen ihn ganz mit Stillſchweigen übergehn. Man pflegt anzunehmen, daß er um 400 n. Chr. G. geſchrieben habe, doch genügen die Beweiſe für dieſe Annahme nicht völlig und man dürfte wohl mit größerm Rechte ſeine Schrift in die Mitte des fünften Jahrhunderts ſetzen [2]). Wir finden in ihr zwar nicht eine entſchiedene Anhänglichkeit an die Ariſtoteliſche Philoſophie, wie denn überhaupt Nemeſius für keine Philoſophenſchule ſich erklärt, ſondern die Meinungen der alten Philoſophen meiſtens nur neben einander ſtellt, zuweilen ſie billigend, zuweilen ohne ein eigenes Urtheil beizufügen, zuweilen auch ſie mit Gründen beſtreitend oder die Lehren der Hebräer und die chriſtliche Glaubenslehre ihnen entgegenſtellend; — ſo verfährt

---

1) Johannes Philoponus ſcheint der älteſte Schriftſteller zu ſein, welcher die Schrift des Nemeſius gebrauchte. S. Fabricii bibl. gr. VIII p. 449 Harl.

2) Vergl. die Vorrede der Oxforder Ausg. p. 27 ed. Matthaei, deren Annahmen man gewöhnlich gefolgt iſt. Sie beruhn darauf, daß die Pelagianiſchen Streitigkeiten, Neſtorius und Eutyches vom Nemeſius nicht erwähnt werden. Dagegen aber ſpricht, daß Nemeſius, obgleich die eigentliche Theologie nicht in ſeiner Aufgabe liegt, doch gelegentlich die zwei Naturen in Chriſto mit einem Intereſſe erwähnt, welches Streitigkeiten der Gegenwart zu bezeichnen ſcheint, und dabei die Formel ἀσύγχυτος ἕνωσις gebraucht, welche das Chalcedoniſche Concil (451) feſtſtellte. Warum dabei nicht Eutyches, ſondern Eunomius genannt wird, bin ich freilich zu erklären außer Stande.

er im Wesentlichen eklektisch; — aber hauptsächlich sind es doch Aristotelische Begriffe und Eintheilungen, mit Platonischen auch stoischen hie und da gemischt, welche uns in allen Theilen seiner Lehre begegnen. Auch die Methode des Aristoteles finden wir im Allgemeinen von ihm angewendet. Es sind oft sehr ausführliche Schlüsse, durch welche er seine Ergebnisse zu gewinnen sucht; er vernachlässigt es auch nicht bei einer aufgeworfenen Frage zuerst die Zweifel in das Auge zu fassen und alsdann durch die Lösungen (λύσεις) dieser Zweifel seine Lehrsätze vorzubereiten, ganz die Weise der Forschung, welche von der spätesten Griechischen Literatur auf die Scholastiker übergegangen ist. Diese verständige Behandlungsweise seiner Aufgabe, ohne Übermaß und Spitzfindigkeit betrieben, überdies die beständige Berücksichtigung der Erfahrung, ebenfalls nach Aristotelischem Muster, eine in diesen Zeiten nur selten uns vorkommende Gelehrsamkeit und im Besondern Kenntniß der Natur des menschlichen Körpers [1]) haben ihm vieles Lob erworben, welches er auch als ein nüchterner und nicht urtheilloser Kenner der alten Literatur verdient. Wenn wir aber seine Verfahrungsweise genauer untersuchen, so werden wir uns durch das Bündige einiger seiner Schlüsse nicht blenden lassen, sondern bemerken, daß seine Methode zu schließen doch nur eine angelernte ist [2]), daß seine Eintheilungen willkürlich auf-

1) Seine Kenntniß des Blutumlaufs wird besonders gerühmt. Daß ihm etwas davon eigenthümlich angehörte, ist nicht wahrscheinlich. Mit den Schriften der Ärzte, besonders des Hippocrates und Galenus zeigt er sich bekannt.

2) Wir müssen uns bei diesen Behauptungen im Allgemeinen

treten und von ihm nur äußerlich neben einander gestellt werden [1]), der Inhalt seiner Lehre aber fast immer nur auf Überlieferung beruht. Seine Anhänglichkeit an den Aristoteles beurkundet sich besonders in dem physischen Theile seiner Lehre und scheint uns auch auf diesem wesentlich gegründet zu sein; doch greift sie weiter um sich und findet sich besonders auch in seiner Lehre von der Freiheit des Willens, in welcher fast alle Unterscheidungen dem Aristoteles angehören. Dabei ist sein Vertrauen auf die christliche Lehre unbestritten, wenn er auch in nicht unbedeutenden Punkten von ihr abweicht; denn dies geschieht ihm nur unwillkürlich und geht aus seiner wählerischen Forschungsweise hervor, welche in der christlichen Lehre um so weniger ein sicheres Gegengewicht findet, je äußerlicher diese von ihm nur als Überlieferung aufgefaßt wird [2]).

---

auf die Übersicht seines ganzen Werkes berufen. Doch achte man auf folgende Einzelheiten: Gegen die Lehre, daß die Seele körperlich, werden die Gründe des Ammonios, des Numenios, des Xenokrates vorgebracht (c. 2 p. 29 sqq. ed. Antw.); nachdem aber so die Lehre im Allgemeinen festgestellt ist, werden durchaus unschicklich noch im Besondern die Lehren widerlegt, welche die Seele für eine besondere Art der Körper halten (p. 31.). Für die Christen, meint Nemesius auch, bedürfe es der Beweise nicht, wo die Schrift deutlich spreche. Ib. p. 55.

1) Besonders auffallend ist die Willkür, wenn Nemesius die verschiedensten Eintheilungen der Seelenvermögen nebeneinanderstellt ohne etwas zu entscheiden, außer daß er einen Grund des Panätius gegen die stoische Eintheilung vorbringt. Vergl. c. 5 fin.; c. 14; 15; 26.

2) Der Satz z. B., daß die Dämonen von Natur wissen, widerspricht offenbar seinen Principien. C. 1 p. 19 sqq. Ganz isolirt borgt er aus der Kirchenlehre den Satz, daß nach dem Tode für uns keine Vergebung der Sünde sei.

Einige Sätze seiner Lehre werden hinreichen, um die Zusammensetzung seiner eklektischen Denkweise zu bezeichnen. Für sein Verfahren oder vielmehr für die Denkweise seiner Zeit ist es charakteristisch, daß er nicht selten auf die Erkenntniß, welche von Natur uns beiwohne, sich beruft, eine Weise, welche aus stoischer Lehre stammt, aber auch mit der Lehre des Aristoteles, daß wir die Grundsätze der Wissenschaften ohne Beweis wissen, sich vereinigen läßt. So sollen wir eine Erkenntniß davon, daß die Vorsehung auch das Einzelne bedenke, von Natur haben, weil wir alle in der Noth zum Gebet uns wenden [1]); ebenso nicht weniger, daß ein Gott ist, sollen wir von Natur wissen, d. h. so, daß ohne Lehre der Gedanke Gottes allen Menschen beiwohne [2]). Auch der Begriff der Freiheit sei allen Menschen von Natur eingepflanzt, weil alle Gesetze aufstellen, ermahnen und zum Guten antreiben, loben und tadeln [3]). Man sieht, daß dieses Verfahren auf die allgemein verbreitete Denkweise sich beruft. Es gehört wesentlich der gemeinverständlichen Weise des Nemesius an; aber unstreitig geht diese weiter, als die Stoiker, welche doch in einer ähnlichen Richtung sich bewegten, gebilligt haben würden, weiter auch, als Aristoteles den Gebrauch wissenschaftlicher Grundsätze verstattet hatte, wenn Nemesius erklärt, daß wir überhaupt das Wesen des Übersinnlichen entweder durch Lernen oder durch physischen Gedanken uns zur Erkenntniß brächten; denn es komme uns nicht durch eine

1) C. 44. p. 176.
2) C. 13 p. 92.
3) C. 39 p. 151.

vorausgehende ſinnliche Vorſtellung zum Bewußtſein [1]). Gewiß iſt dies nicht unbedenklich, daß wir das Überſinnliche nicht durch Hülfe des Sinnlichen erkennen ſollen. Nemeſius aber verknüpft in jenem Satze die beiden Quellen der höhern Erkenntniß, welchen er vertraut, die göttliche Offenbarung, welche uns durch Lehren und Lernen zukommt, und die allgemeine Vorſtellungsweiſe der Menſchen, welche er mit dem Namen des phyſiſchen Gedankens ſchmückt. Er hat es auf eine Belehrung der Chriſten abgeſehn, welche, wo ſie der Erfahrung ſich nicht anſchließt, der Lehre der Kirche und den allgemein verbreiteten Grundſätzen der damaligen Wiſſenſchaften entnommen werden ſoll. Aus dieſen wird er ſeine Beurtheilung der Erſcheinungen ſchöpfen.

Nun iſt es auffallend, wie er in dieſem Sinne den Begriff des Menſchen, den Gegenſtand ſeiner Unterſuchung, ſich entwickelt. Nachdem er den Menſchen für ein vernünftiges Geſchöpf erklärt hat, ſucht er ſeine unterſcheidenden Merkmale zu beſtimmen. Da findet er, daß er von allen übrigen vernünftigen Geſchöpfen dadurch ſich auszeichne, daß er für ſeine Sünden Vergebung und für ſeinen Leib Auferſtehung und Unſterblichkeit empfangen kann. Die erſte Eigenthümlichkeit des Menſchen ſucht er ſich dadurch begreiflich zu machen, daß die gefallenen Engel zwar mit Recht keine Verzeihung der Sünde empfingen, weil ſie keine Entſchuldigung hätten, denn ſie würden durch keine körperliche Bedürfniſſe, durch keine Luſt und Unluſt zum Böſen verleitet, daß die Menſchen aber eine

1) C. 13 p. 92. *οὐ γὰρ ἐκ προηγησαμένης φαντασίας ἡ τῶν νοητῶν ἀνάληψις, ἀλλ' ἐκ μαθήσεως ἢ φυσικῆς ἐννοίας.*

Einige Sätze seiner Lehre werden hinreichen, um die Zusammensetzung seiner eklektischen Denkweise zu bezeichnen. Für sein Verfahren oder vielmehr für die Denkweise seiner Zeit ist es charakteristisch, daß er nicht selten auf die Erkenntniß, welche von Natur uns beiwohne, sich beruft, eine Weise, welche aus stoischer Lehre stammt, aber auch mit der Lehre des Aristoteles, daß wir die Grundsätze der Wissenschaften ohne Beweis wissen, sich vereinigen läßt. So sollen wir eine Erkenntniß davon, daß die Vorsehung auch das Einzelne bedenke, von Natur haben, weil wir alle in der Noth zum Gebet uns wenden [1]); ebenso nicht weniger, daß ein Gott ist, sollen wir von Natur wissen, d. h. so, daß ohne Lehre der Gedanke Gottes allen Menschen beiwohne [2]). Auch der Begriff der Freiheit sei allen Menschen von Natur eingepflanzt, weil alle Gesetze aufstellen, ermahnen und zum Guten antreiben, loben und tadeln [3]). Man sieht, daß dieses Verfahren auf die allgemein verbreitete Denkweise sich beruft. Es gehört wesentlich der gemeinverständlichen Weise des Nemesius an; aber unstreitig geht diese weiter, als die Stoiker, welche doch in einer ähnlichen Richtung sich bewegten, gebilligt haben würden, weiter auch, als Aristoteles den Gebrauch wissenschaftlicher Grundsätze verstattet hatte, wenn Nemesius erklärt, daß wir überhaupt das Wesen des Übersinnlichen entweder durch Lernen oder durch physischen Gedanken uns zur Erkenntniß brächten; denn es komme uns nicht durch eine

1) C. 44. p. 176.
2) C. 13 p. 92.
3) C. 39 p. 151.

ihnen wirksam sei, aber nicht die Vernunft, welche ihrem Wesen nach frei die verschiedensten und entgegengesetztesten Weisen des Lebens annehmen kann[1]). Den Zusatz in der Begriffserklärung aber, daß der Mensch der Künste und Wissenschaften fähig sei, hält er deswegen für nöthig, weil man auch Dämonen annehme, welche sterblich, wie die Menschen wären, auch wie diese eine Erkenntniß hätten, aber doch nur von Natur[2]), gleichsam als wenn dies eine Vernunft wäre, aber doch gegen das so eben Gesagte ohne freie Entwicklung. Sehr bemerkenswerth ist es nun, daß Nemesius dieser letzten Erklärung des Menschen vor der andern, welche er aus der kirchlichen Lehre gezogen hat, doch bei weitem den Vorzug giebt; denn allen seinen Folgerungen und Eintheilungen liegt fast nur sie zum Grunde. Es fließt dies aber natürlich daraus, daß seine weitern Entwicklungen es nur beiläufig mit der Kirchenlehre zu thun haben, vorherschend dagegen an die alte Philosophie sich anschließen.

Seltsam jedoch, wenn wir die allgemeinen Begriffe überdenken, von welchen er im Aufbau seines Werkes ausgeht und welche in der That den lockern Faden seiner Unterscheidungen und Eintheilungen zusammenhalten, so will es uns bedünken, als läge noch ein ganz anderer Begriff vom Menschen ihm im Hintergrunde seiner Seele,

---

1) C. 2 p. 53. *ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν· ὅθεν οὐχ ἓν καὶ ταὐτὸν πᾶσιν ἔργον ἀνθρώποις, ὡς ἑκάστῳ εἴδει τῶν ἀλόγων ζῴων· φύσει γὰρ μόνῃ ταῦτα κινεῖται· τὰ δὲ φύσει ὁμοίως παρὰ πᾶσίν ἐστιν, αἱ δὲ λογικαὶ πράξεις ἄλλαι παρ' ἄλλοις καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης αἱ αὐταὶ παρὰ πᾶσιν.*

2) C. 1 p. 21.

als jene, welche er offen an den Tag legt. Eine Vergleichung jener beiden Begriffserklärungen kann uns schon davon überzeugen, daß die letztere, welche er vorzugsweise gebraucht, doch nicht gar zu viel bedeute. Er sieht den Menschen für vernünftig an und findet dabei mehrere Zusätze nöthig, um ihn von Engeln und Dämonen zu unterscheiden. Das Wesen der Vernunft wird alsdann in der Freiheit des Willens gefunden; er legt also auch den Engeln und Dämonen Freiheit des Willens bei, und in der That dieser Begriff der Freiheit des Willens ist ihm ein Hauptpunkt für alle seine Untersuchungen. Der Abschluß seines Buches, fast die Hälfte des Ganzen, beschäftigt sich nur mit ihr; ziemlich kurz und nur wie nebenbei wird alles behandelt, was sonst noch über die Vernunft vorkommt; Hauptbestreben aber ist es den Begriff der Freiheit trotz der Natur, trotz der Vorsehung zu retten. Aber welche Freiheit schreibt er nun den übrigen vernünftigen Wesen zu außer dem Menschen? Man möchte zweifeln, ob er die Dämonen für Substanzen ansieht, da er ihnen die Unsterblichkeit abspricht, obgleich alle Substanzen unsterblich sein sollen; aber noch fraglicher ist es mit ihrer Freiheit bestellt; denn sie sollen ja von Natur wissen, was sie wissen. Ob sie auch Freiheit zur Wahl des Guten oder Bösen haben sollen, davon ist gar nichts gesagt, wenn gleich Nemesius die Freiheit als etwas ansieht, was ohne diese Wahl nicht sein kann [1]). Die Engel haben nun wohl Freiheit zum Guten und zum Bösen; denn sie können fallen, oder auch zu Gott sich wenden;

1) C. 41 p. 156 sq.

aber ihre Freiheit iſt doch ſehr beſchränkt; nur einmal können ſie wählen, nachdem ſie aber gefallen, iſt ihnen jeder Weg zur Vergebung oder zum Guten abgeſchnitten. Nur dem Menſchen bleibt die Freiheit der Wahl wenigſtens durch ſein ganzes irdiſches Leben. Wollten wir alſo den Nemeſius ſtreng an ſeinem Begriff feſthalten, ſo würden wir zu dem unerwarteten Ergebniß gelangen, daß Vernunft gegenwärtig in der Welt nur dem Menſchen zukomme, ja daß ſie ihm nur zukomme während ſeines Lebens auf der Erde und in dieſem ſeinem Zuſtande im vergänglichen Leibe, wie denn auch dieſes irdiſche Daſein des Menſchen den eigentlichen Gegenſtand der Schrift des Nemeſius ausmacht. Doch ſo weit ſind unſtreitig ſeine Folgerungen nicht gegangen. Engel und Dämonen erwähnt er nur nebenbei. Wie er mit ihren Begriffen ſich abfinden mochte, darüber verräth er ſeine Gedanken nicht. Aber auf jeden Fall erweckt es doch kein günſtiges Vorurtheil für jene Begriffsbeſtimmungen über den Menſchen, daß er in ihnen auf Unterſchiede Rückſicht nimmt, welche er nur oberflächlich entwickelt hat.

Jedoch auch abgeſehen hiervon zeigt ſich deutlich in der Betrachtungsweiſe des Nemeſius ein noch viel tiefer greifender Begriff des Menſchen, als der in jenen Erklärungen ausgedrückte. Er eröffnet ſeine Unterſuchungen, nachdem er manches über Meinungen der Philoſophen beigebracht hat, was ziemlich bunt umhergeſtreut iſt und nichts Weſentliches zur Sprache bringt, mit einer Betrachtung über die Zuſammenſetzung der Welt. Hierbei iſt ihm die Hauptſache, welche er nach Anleitung der Ariſtoteliſchen Lehre durchführt, daß die Welt eine zuſammenhängende Einheit bilde, welche ſo verbunden ſei,

als jene, welche er offen an den Tag legt. Eine Vergleichung jener beiden Begriffserklärungen kann uns schon davon überzeugen, daß die letztere, welche er vorzugsweise gebraucht, doch nicht gar zu viel bedeute. Er sieht den Menschen für vernünftig an und findet dabei mehrere Zusätze nöthig, um ihn von Engeln und Dämonen zu unterscheiden. Das Wesen der Vernunft wird alsdann in der Freiheit des Willens gefunden; er legt also auch den Engeln und Dämonen Freiheit des Willens bei, und in der That dieser Begriff der Freiheit des Willens ist ihm ein Hauptpunkt für alle seine Untersuchungen. Der Abschluß seines Buches, fast die Hälfte des Ganzen, beschäftigt sich nur mit ihr; ziemlich kurz und nur wie nebenbei wird alles behandelt, was sonst noch über die Vernunft vorkommt; Hauptbestreben aber ist es den Begriff der Freiheit trotz der Natur, trotz der Vorsehung zu retten. Aber welche Freiheit schreibt er nun den übrigen vernünftigen Wesen zu außer dem Menschen? Man möchte zweifeln, ob er die Dämonen für Substanzen ansieht, da er ihnen die Unsterblichkeit abspricht, obgleich alle Substanzen unsterblich sein sollen; aber noch fraglicher ist es mit ihrer Freiheit bestellt; denn sie sollen ja von Natur wissen, was sie wissen. Ob sie auch Freiheit zur Wahl des Guten oder Bösen haben sollen, davon ist gar nichts gesagt, wenn gleich Nemesius die Freiheit als etwas ansieht, was ohne diese Wahl nicht sein kann [1]). Die Engel haben nun wohl Freiheit zum Guten und zum Bösen; denn sie können fallen, oder auch zu Gott sich wenden;

1) C. 41 p. 156 sq.

Ein ſolches Weſen mußte werden, damit nicht die beiden Theile der Welt, Sinnliches und Überſinnliches, gleichſam auseinanderfielen [1]). Wir ſehen, Nemeſius ſucht in der Erfahrung ſeine Stützen für dieſe Lehre und er ſchließt daher auch aus dieſer Einheit der Welt, wie er ſie findet, auf die Einheit Gottes. Aber der Nachweis in der Erfahrung iſt natürlich unvollſtändig; ſeine Weltanſicht ſucht deswegen eine tiefere, eine philoſophiſche Grundlage zu gewinnen und er ſchließt nun auch umgekehrt von dem Schöpfer auf die Einheit und den ununterbrochenen Zuſammenhang der Welt. So ſtehen ihm Einheit des Schöpfers und Zuſammenhang der Welt in einem nothwendigen gegenſeitigen Verhältniſſe zu einander [2]). Alles, was möglich iſt, ſollte in dieſer Welt werden, damit ihr nichts fehlte [3]). Dieſer Satz wird in dem Sinne genommen, daß alle Grade des Daſeins erſchöpft werden müßten zur Vollſtändigkeit der Welt. Es iſt derſelbe Satz, welcher auch dem Begriffe des Auguſtinus von der Schönheit der Welt zum Grunde lag. In ähnlicher Weiſe ſagt auch Nemeſius, der Schöpfer habe die Welt harmoniſch zuſammengefügt, hauptſächlich aber durch den Menſchen,

1) Ib. p. 14. *νοητῆς γενομένης οὐσίας καὶ πάλιν ὁρατῆς ἔδει γενέσθαι τινὰ καὶ σύνδεσμον. ἀμφοτέρων, ἵνα ἓν ᾖ τὸ πᾶν καὶ συμπαθὲς ἑαυτῷ καὶ μὴ ἀλλόκοτον αὐτὸ ἑαυτοῦ, ἐγένετο οὖν τὸ συνδέον ἀμφοτέρας τὰς φύσεις ζῷον, ὁ ἄνθρωπος.*

2) Ib. p. 11. *ὁ γὰρ δημιουργὸς ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἔοικεν ἐπισυνάπτειν ἀλλήλαις τὰς διαφόρους φύσεις, ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῆ τὴν πᾶσαν κτίσιν. ἐξ οὗ μάλιστα δείκνυται εἷς ὢν ὁ πάντων τῶν ὄντων δημιουργός.*

3) Ib. p. 25. *ἵνα μηδὲν ἐλλίπῃ τῇ κτίσει τῶν ἐνδεχομένων γενέσθαι.*

welcher den Hauptgegensatz in der Welt zwischen Vernünftigem und Natürlichem, Unsterblichem und Sterblichem, Unkörperlichem und Körperlichem, mit einem Wort zwischen Himmel und Erde in sich vereinigt [1]).

Liegt nun hierin nicht eine bei weitem schönere und, wie es scheint, auch wissenschaftlicher begründete Begriffserklärung des Menschen, als jene früher erwähnten? Dies ist die Eigenthümlichkeit des Menschen, durch welche er sich vor allen übrigen Dingen der Welt auszeichnet, daß er die Mitte der Welt einnimmt und die beiden großen Gegensätze des Seins vereinigt. Seine Stelle in der Welt bezeichnet sein Wesen. Er ist eben deswegen das Bild der ganzen Welt, weil er alle Gegensätze in sich vereinigt und alles in sich abspiegelt, was sonst noch der Welt angehört, und mit Recht wird er deswegen die kleine Welt genannt, welche aber auch zugleich, unstreitig weil die Vernunft im Menschen ist, als Bild und Ähnlichkeit Gottes angesehn werden muß [2]). Daher erklärt sich auch Nemesius entschieden für die Meinung, daß die Welt nur zum Besten des Menschen sei. Dies ist die Lehre der Hebräer. Denn alles, was ist, ist entweder seinetwegen oder eines andern wegen; seinetwegen jedoch nur, wenn es vernünftig ist; denn die unvernünftigen Dinge zeigen überall, daß sie zu dienen bestimmt sind; am offenbarsten ist dies am Menschen, dem Spiegel aller

1) Ib. p. 13. *καὶ οὕτω πᾶσι πάντα μουσικῶς συνήρμοσε καὶ συνέδησε καὶ εἰς ἓν συνήγαγε τά τε νοητὰ καὶ τὰ ὁρατὰ διὰ μέσου τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως.* Körperliches und Unkörperliches p. 11; Sterbliches und Unsterbliches p. 15.

2) Ib. p. 26.

Dinge, indem die unvernünftigen Bewegungen ſeiner Seele nur zum Dienſte der Vernunft gut ſind, ſonſt aber nur Böſes bewirken [1]; von den vernünftigen Geſchöpfen kann jedoch allein der Menſch als Zweck der unvernünftigen Schöpfung angeſehen werden; denn die Engel bedürfen ihrer nicht und die Erfahrung zeigt deutlich, wie alle Dinge der Welt theils unmittelbar, theils mittelbar mit unſerm Leben verbunden ſind. Daher ſoll der Menſch über die ganze Natur als Herſcher gebieten [2]. Nemeſius vergißt auch nicht hierbei auf die Erhabenheit der menſchlichen Natur aufmerkſam zu machen, welche auch daraus hervorleuchte, daß Gott ihretwegen Menſch geworden. Alles iſt des Menſchen wegen, Himmel und Erde; alles beherſcht er und ſeine Gedanken ermeſſen die ganze Welt [3]. Aus dieſer Stellung des Menſchen zur ganzen Schöpfung geht es denn auch hervor, was in den andern Begriffserklärungen vorausgeſetzt wurde, daß dem Menſchen Freiheit zukommt. Sie liegt in ſeiner Stellung zur übrigen Welt; denn in der Mitte ſtehend zwiſchen dem Vernünftigen und Unvernünftigen hat er die Wahl zwiſchen beiden, und wenn er dem Körperlichen oder Unvernünftigen ſich zuwendet, wird er dieſem ähnlich und fällt dem Schlechten zu, wenn er aber der Tugend und Frömmigkeit oder der Beſchauung (θεωρία) ſich ergiebt, wird er des Guten theilhaftig [4].

---

1) Ib. 24.

2) Ib. p. 21 sqq.

3) Ib. p. 26.

4) Ib. p. 14. Nemeſius ſetzt Tugend und Frömmigkeit einander entgegen wie das Niedere dem Höhern; jene hat es mit dem Be-

Wenn wir dieſen Begriff vom Menſchen betrachten, wie ihn Nemeſius erklärt, ſo werden wir nicht leugnen können, daß er für eine Philoſophie durchaus ſchicklich iſt, welche ihren Standpunkt in der Betrachtung des Menſchen nimmt. Denn wenn eine ſolche nicht etwa von vornherein darauf ſich beſchränken will nur Vorſtellungen des Menſchen zu entwickeln, ohne entweder auf die Prüfung ihrer Wahrheit einzugehn oder das Bewußtſein des Menſchen für das Bewußtſein der Welt zu erklären, ſo muß ſie den Menſchen als Mittelpunkt und Spiegel der ganzen Welt betrachten, damit ſie in ihm den rechten Standpunkt für die Wiſſenſchaft und die rechte Erkenntniß aller Dinge und Verhältniſſe finden könne. Mag es daher nur in einem unbewußten Triebe geſchehn ſein, ſo hat doch Nemeſius ſehr richtig den Geſichtspunkt bezeichnet, von welchem die Anthropologie ausgehn müßte, wenn ſie in philoſophiſchem Sinne bearbeitet werden ſollte oder könnte. Doch werden wir auch nicht verkennen, daß ihm dieſer Geſichtspunkt von den frühern Entwicklungen der chriſtlichen Theologie an die Hand gegeben wurde. Eine Philoſophie, welche faſt nur für die kirchliche Theologie ausgebildet wurde, mußte die Allgemeinheit des philoſophiſchen Gedankens mehr und mehr aufgeben und dagegen die Betrachtung des Menſchlichen zum Mittelpunkte der

herſchen des Körperlichen zu thun, dieſe aber nur mit der Seele. Der Frömmigkeit aber ſetzt er die θεωρία ohne weiteres zur Seite, wie denn überhaupt das Theoretiſche bei ihm ein entſchiedenes Übergewicht über das Praktiſche hat, welches ebenſo ſehr dem Einfluſſe der Ariſtoteliſchen Lehre, als der chriſtlichen Anſicht von der Anſchauung Gottes als dem letzten Ziele der Vernunft zuzuſchreiben iſt. Vergl. c. 18 p. 105; c. 19 p. 106 sq.; c. 41 p. 157.

Unterſuchung machen, wenn ſie nicht gar auf Pſychologie des Menſchen ſich beſchränken wollte; hiervon aber wurde Nemeſius durch die Neigung zurückgehalten, welche er für die Unterſuchung der Natur hegte.

In dem Begriffe des Menſchen liegt nun, wie geſagt, die Verbindung des Überſinnlichen mit dem Sinnlichen; jenes aber iſt dem Nemeſius die Seele, dieſes der Körper. Denn die Seele iſt unkörperliche, untheilbare Subſtanz, wie Nemeſius nach Neu-Platoniſchem Muſter zu beweiſen ſucht; der Körper dagegen theilbar, veränderlich und durch die Sinne wahrnehmbar. Durch die Seele muß er zuſammengehalten werden [1]). Dabei kommt nun die Verbindung des Körpers mit der Seele in Frage, welche Nemeſius ebenfalls nach der Lehre der Neu-Platoniker zu löſen ſucht. Die Verbindung geſchieht ohne Miſchung beider, indem dies die Natur des Überſinnlichen iſt, daß es durch die Vereinigung mit einem Andern nicht wie das Körperliche eine Veränderung erleidet, ſondern dasſelbe bleibt und nur in ſeinen Thätigkeiten verändert wird. So wird auch die Seele in ihrem Weſen durch die Verbindung mit dem Körperlichen nicht im Geringſten verändert. Es ſtimmt ſogar in der Ausdrucksweiſe mit den Lehren des Plotinus überein, wenn Nemeſius ſagt, die Seele werde nicht vom körperlichen Raum umfaßt, ſondern ſei in überſinnlichen Räumen, entweder in ſich oder in dem darüberliegenden Überſinnlichen; in ſich, wenn ſie überdenke, in der Vernunft, wenn ſie das Vernünftige erkenne; wenn von ihr aber geſagt werde, daß ſie im

1) C. 2 p. 29 sqq.

Körper ſei, ſo bedeute das nicht, ſie ſei im Körper wie in einem Ort, ſondern es bezeichne nur ein Verhalten derſelben, daß ſie dem Körper gegenwärtig ſei, ſo wie von Gott geſagt werde, er ſei in uns; nur eine Neigung und Stimmung der Seele ſollte es ausdrücken, ein Gebundenſein der Seele durch den Körper, ſo wie der Liebende von der Geliebten gebunden wird [1]). Auf demſelben Begriff einer überſinnlichen Subſtanz beruht denn auch, wie ſchon angedeutet wurde, ſeine Behauptung der Unſterblichkeit der Seele. Denn das Überſinnliche verändert ſich der Subſtanz nach nicht und kann alſo auch nicht vergehen [2]). Wie mislich jedoch dieſe Lehre von der Seele iſt, das giebt ſich dadurch zu erkennen, daß Nemeſius von ihr zur Behauptung der Präexiſtenz der Seele geführt wurde. Er beſtreitet den Creatianismus, weil alles, was eine zeitliche Entſtehung hat, auch vergänglich und ſterblich ſein müſſe, und weil die Schöpfung unvollſtändig ſein würde, wenn noch fortwährend Seelen geſchaffen werden ſollten [3]). Er verwirft auch den Traducianismus, weil, wenn die Seele durch Erzeugung aus andern Seelen entſtehen ſollte, ſie auch ebenſo dem Vergehen ausgeſetzt ſein würde, wie alles, was nur ein Werk der Erzeugung und der Vorſehung, aber nicht der Schöpfung iſt, oder

---

1) C. 3. p. 59. ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ. ἐπὰν οὖν ἐν σώματι λέγηται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Dieſe Stelle iſt, wie ich meine, aus dem Plotin entnommen.

2) Ib. p. 56 sqq.

3) C. 2 p. 45 sq.

zur Erhaltung des bestehenden Geschlechts in den vergänglichen Individuen, aber nicht zur Entstehung aus dem Nichts gehört[1]). Dagegen hält er den Grundsatz fest, daß alles Übersinnliche und also auch die Seele ewig sei[2]), und verfällt dadurch in die Lehre, welche Augustinus den Verfechtern der Unsterblichkeit unter den heidnischen Philosophen vorgeworfen hatte, daß die Ewigkeit der Seelen nicht allein in die Zukunft, sondern auch in die Vergangenheit reiche. Die Lehre von der Seelenwanderung beschränkt er nur in der Weise, daß sie den feststehenden Unterschieden der Arten und Gattungen nicht widersprechen dürfe; deswegen könne die menschliche Seele nicht in Körper unvernünftiger Thiere wandern[3]). Das zeitliche Entstehen der Dinge wird dadurch auf das Sinnliche beschränkt.

Wenn wir annehmen, daß Nemesius diese seine Ansicht von der Seele und vom Übersinnlichen nur einigermaßen sich entwickelt habe, so muß er auch der Meinung gewesen sein, daß die übersinnliche Welt ewig sei, wie dies Origenes behauptet hatte. Die sinnliche Welt unterwarf er

1) Ib. p. 46 sq.

2) Ib. p. 45. *πᾶν γὰρ τὸ γένεσιν ἔχον σωματικὴν ὁμοῦ καὶ χρονικὴν φθαρτόν ἐστι καὶ θνητόν.*

3) Ib. p. 50 sq. Er folgt hierin dem Jamblichus und hält dies auch für Lehre des Platon. Auch auf den Moses beruft er sich, wenn er behauptet, daß die Seele, wie alles Übersinnliche, keine Entstehung habe. Ib. p. 45. *τὴν γὰρ τῶν αἰσθητῶν γένεσιν ὑπογράφων οὐκ ἐν αὐτῇ δὲ καὶ τὴν τῶν νοητῶν ῥητῶς ἔφησεν ὑποστῆναι φύσιν.* Dies ist eine sehr verbreitete Vorstellung dieser Zeiten, daß Moses nur von der Schöpfung der sinnlichen Welt handele, die übersinnlichen Dinge aber von Ewigkeit her geschaffen seien.

zwar der unbedingten Herrschaft des Schöpfers, so daß er mit ihr schalten könne nach Belieben und nicht einmal durch die Gesetze gebunden, welche er selbst in ihre Bewegungen gelegt hatte; denn dies beweisen die Wunder und unser Vertrauen zum Gebete [1]); aber nicht so unbedingt dachte er sich die Abhängigkeit der übersinnlichen Wesen von Gott, weil ihnen Freiheit zukommt. So dachte er sich auch das Verhältniß der Dinge zur schöpferischen Thätigkeit Gottes anders für die sinnlichen, als für die übersinnlichen Geschöpfe. Beide sind zwar aus dem Nichts geschaffen worden [2]), so wie aber jene ein Ende haben in der Zeit, so haben sie auch ihren Anfang in der Zeit erhalten; diese dagegen haben weder Anfang, noch Ende [3]). Indem Nemesius die Aristotelische Erklärung annahm, daß Gott das erste Bewegende selbst ohne Bewegung sei [4]), scheint er daraus die Folgerung gezogen zu haben, daß Gott von Ewigkeit her bewegen oder schaffen müsse, wenn auch nicht die sinnlichen Dinge. So sehen wir, daß Meinungen jetzt wieder auftauchten, welche schon in der frühern Zeit überwunden zu sein schienen. Sie kommen im Gefolge der alten Philosophie, besonders der Neu-Platonischen Lehre und der Aristotelischen Physik, welche die Neu-Platoniker sich angeeignet hatten. Zwar die christliche Schöpfungslehre wollte man nicht aufgeben; aber man glaubte sie mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt

1) C. 38 p. 146.
2) C. 2 p. 46.
3) L. l.; c. 38 p. 148.
4) C. 18 p. 105.

vereinigen zu können, wenn man ſich nur entſchlöſſe die zeitliche Entſtehung der Dinge nur von der ſinnlichen, die Ewigkeit nur von der überſinnlichen Welt gelten zu laſſen. Um ſo eher mochte man bei einem ſolchen Verſuch Chriſtenthum und alte Philoſophie mit einander zu verſöhnen ſich beruhigen, je weniger Bedenken die gegenwärtigen Menſchen fanden überſinnliche und ſinnliche Dinge faſt wie zwei getrennte Hälften der Schöpfung zu betrachten.

Den Einfluß des Ariſtoteles finden wir außer in dieſem Punkte und in den phyſiſchen Lehren, welche übrigens wenig Merkwürdiges darbieten, vielmehr faſt nur in todter Überlieferung übertragen werden, beſonders auch noch in der Lehre von der Freiheit. Wir ſehen, daß dies der zweite Punkt iſt, welcher im Begriffe des Menſchen liegt. In der Mitte ſtehend zwiſchen dem Sinnlichen und Überſinnlichen hat er ſich zu entſcheiden, nach welchen von beiden Seiten er ſich wenden will. Das iſt ſeine Freiheit. Wenn er für das Überſinnliche ſich entſcheidet, ſo gebraucht er ſeine Vernunft, von den ſinnlichen Dingen ſich abwendend und mit Gott ſich verbindend, worin wir die Frömmigkeit und die theoretiſche Thätigkeit erkennen müſſen. Dieſe Entwicklungen der Vernunft ſind ohne Leiden mit vollkommener Luſt verbunden, das Höchſte, was die Seele vermag. Doch findet Nemeſius auch in der praktiſchen Thätigkeit der vernünftigen Seele, welche die vier weltlichen Tugenden erzeugt, eine ſolche Freiheit, welche über das Sinnliche ſich erhebt, obgleich ſie dem Körperlichen ſich zuwendet, obgleich ſie nicht frei von Leiden iſt, ſondern nur mit Mäßigung der Leidenſchaften wirkt; denn der Tugendhafte wird doch von den leiden-

ſchaftlichen, ſinnlichen Bewegungen der Seele nicht gefangen, ſondern weiß ſie zu beherſchen [1]). Aber die menſchliche Seele kann ſich auch nicht weniger dem Sinnlichen zuwenden und alsdann wird ſie ſchlechter, vom Körperlichen beherſcht. Merkwürdig iſt es nun, daß der Beweis dafür, daß etwas in unſerer Gewalt ſei, doch eben von dieſer Seite unſeres Lebens hergenommen wird, wo wir vom Körperlichen beherſcht werden und in der Sklaverei desſelben ſein ſollen. Nemeſius nemlich folgt doch der chriſtlichen Richtung in der philoſophiſchen Unterſuchung in ſo weit, als er, indem er die Freiheit des Willens feſtſtellen will, die Schwierigkeiten hauptſächlich in der Frage findet, wie ſie mit der göttlichen Vorſehung ſich vereinigen laſſe. Da dient ihm nun das Vorhandenſein des Böſen zum Beweis. Er findet alles, ſo weit es von Gott ausgeht, gut und lobenswerth; von einem gütigen Gott geſchaffen, von ihm durch die Vorſehung beherſcht [2]),

---

1) C. 19 p. 106. *καὶ ἐν τούτοις δὲ ὁ μὲν θεωρητικὸς ἀπαθὴς ἔσται παντάπασιν, ἀλλοτριώσας ἑαυτὸν τῶν τῇδε καὶ συνάψας θεῷ· ὁ δὲ σπουδαῖος μετριοπαθὴς ἐν αὐταῖς (αὐτοῖς?) καὶ οὐχ ὑπερβάλλων οὐδὲ αἰχμαλωτιζόμενος ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ μᾶλλον κρατῶν αὐτῶν.* Die ethiſchen Tugenden ſind nemlich nach dem Ariſtoteles *ἐν μεσότητι τῶν παθῶν.* C. 32 p. 130. Vergl. c. 1 p. 14 und was oben zu dieſer Stelle angeführt wurde. Das theoretiſche Denken iſt ohne Bewegung und alſo beſſer als das praktiſche, welches mit Bewegung verbunden iſt. C. 18 p. 105. Im Theoretiſchen ſoll auch keine Verbindung mit dem Körperlichen ſtattfinden: aber dennoch wird die Thätigkeit des Verſtandes überhaupt an das Organ der mittlern Gehirnhöle und des *ψυχικὸν πνεῦμα* in ihr gebunden. C. 12 p. 91. Dies iſt eine Inconſequenz des eklektiſchen Verfahrens.

2) Einen großen Werth legt Nem. auf den Unterſchied zwiſchen

würde es Gotteslästerung sein, wollten wir nicht dabei uns zufrieden geben. Eine Ausnahme aber macht das Böse und was in unserer Gewalt ist; von dem ist keine Rede, wenn wir alles schön finden, sondern nur von den Werken der Vorsehung und dem, was nicht in unserer Gewalt ist [1]). Da ist vor allen Dingen von dem Bösen anzuerkennen, daß wir es Gott nicht zuschreiben können; aber auch nicht der Nothwendigkeit oder dem Schicksal oder der Natur oder dem Zufall, sondern wir müssen es uns zuschreiben, und es darf daher nicht gezweifelt werden, ob etwas in unserer Gewalt sei [2]). Allein hierbei bleibt Nemesius nicht stehn. Die Freiheit zum Bösen dient ihm nur dazu überhaupt zu beweisen, daß etwas in unserer Gewalt sei. Auch die guten Handlungen aber werden nicht von der Vorsehung beherscht, sind nicht Gottes Werke in uns, sondern sind nur in unserer Gewalt; denn die Vorsehung bezieht sich nur auf die Dinge, welche nicht in unserer Gewalt sind [3]). Wir sehen, wie weit

---

Schöpfung und Vorsehung, was mit seiner Freiheitslehre zusammenhängt. C. 2 p. 46; c. 42 p. 163 sqq.; c. 44 p. 170; 180.

1) C. 44 p. 180. *ὅταν δὲ λέγωμεν πάντα καλῶς γίνεσθαι, δῆλον ὡς οὐ περὶ τῆς κακίας τῶν ἀνθρώπων οὐδὲ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἔργων καὶ παρ' ἡμῶν γινομένων τὸν λόγον ποιούμεθα, ἀλλὰ περὶ τῶν τῆς προνοίας, τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὄντων.*

2) C. 39 p. 150.

3) C. 44 p. 170. *ἡ δὲ πρόνοια τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν.* Ib. p. 180 f. oben. Man vergl. auch c. 44 p. 153 sq., besonders p. 154. *μικτῶν δὲ ὄντων τῶν γινομένων ποτὲ μὲν κατὰ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀποβήσεται, ποτὲ δὲ κατὰ τὸν τῆς προνοίας λόγον, ποτὲ δὲ κατ' ἀμφότερα. — — καὶ μὴ τὴν πρόνοιαν πάντως αἰτίαν εἶναι τῶν τοιούτων.*

Nemeſius von der Auguſtiniſchen Lehre entfernt iſt; wir ſehen es noch mehr, wenn wir bemerken, daß von den Wirkungen des heiligen Geiſtes in uns bei ihm keine Rede iſt und daß die Werke der göttlichen Vorſehung nach allem, was er darüber äußert, nur auf äußere Dinge ſich beziehn, daß namentlich der Gute belohnt, der Böſe beſtraft werde. Zwar vertheidigt er tapfer die Lehre von der Vorſehung über alles Beſondere gegen den Plotin und den Ariſtoteles, welche ihm ſie zu beſchränken oder nur die Vorſehung über das Allgemeine übrig zu laſſen ſcheinen; denn wer das Einzelne aufhebe, der hebe damit auch das Allgemeine auf [1]; aber zu dem Einzelnen ſcheint er das Wichtigſte, unſern guten oder böſen Willen, nicht zu rechnen, denn von einer innern Wirkſamkeit Gottes in der Umbildung unſeres Willens weiß er uns nichts zu ſagen [2]. Der Wille, indem er ihm als frei erſcheint, ſcheint ihm auch unabhängig von Gott ſein zu müſſen. Alle dieſe Unterſuchungen über die Freiheit des Willens ſchließen ſich ihm aber an Ariſtoteliſche Lehre an, und ſchon daraus kann man abnehmen, daß ſie nicht zu tief eindringen werden, da dieſer Theil der Lehre von Ariſtoteles am wenigſten ausgebildet worden iſt. Wie Ariſtoteles räumt auch Nemeſius dem Zufall manches ein und ſogar

1) C. 44 p. 167 sqq.; p. 173. *τῶν κατὰ μέρος πάντων διαφθειρομένων καὶ τὰ καθόλου διαφθαρήσεται· ἐκ γὰρ τῶν κατὰ μέρος πάντων τὸ καθόλου συνίσταται.*

2) Oben haben wir eine Stelle angeführt, wo vom *θεὸς ἐν ἡμῖν* die Rede iſt, aber nur ganz beiläufig und nicht im eigentlichen Sinne. Nach ſeiner Lehre iſt alles Pſychiſche und Vernünftige in unſerer Gewalt und ſteht nicht unter Gottes Vorſehung. C. 42 p. 152 sq.

die Schöpfung erscheint ihm als etwas Willkürliches und Gesetzloses, so wie die Wunder, welche Gott wirkt [1]). In derselben Weise denkt er sich auch den Willen als etwas durchaus Unentschiedenes und gegen alle Bestimmungen Gleichgültiges. Er führt ihn darauf zurück, daß es etwas gebe, was in gleicher Weise nach entgegengesetzten Seiten möglich sei, so daß wir sowohl das Eine als das Andere wählen könnten und unsere Vernunft, die Quelle der Handlung, den Ausschlag nach der einen oder der andern Seite geben müßte [2]). Man muß gestehn, diese willkürliche Freiheit, welche gleichgültig zwischen den Gegensätzen schwebt, sie scheint wenig dazu geeignet das zu leisten, wozu sie nach der Lehre des Nemesius bestimmt ist, nemlich Sinnliches und Übersinnliches zu verfestigen und so die Einheit der Welt herzustellen; vielmehr indem es ihr freigegeben wird dem Übersinnlichen oder dem Sinnlichen ganz sich zu ergeben, muß sie uns als eben so geschickt erscheinen das Band der Welt aufzulösen, als es zu knüpfen.

2. Aeneas von Gaza.

Wie in dieser Zeit das Eindringen der heidnischen Philosophie die alten Fragen von der Ewigkeit der Welt, von dem frühern Leben der Seele u. dgl. mehr von

---

1) C. 38 p. 147.

2) C. 40 p. 152. *ἡ βουλὴ τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων. — — ἐπίσης δέ ἐστιν ἐνδεχόμενον, ὃ αὐτό τε δυνάμεθα καὶ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ· ποιεῖται δὲ τούτου τὴν αἵρεσιν ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος καὶ οὗτός ἐστιν ἀρχὴ πράξεως.*

neuem vorzunehmen zwang, darüber geben noch ein Paar andere Schriftsteller Zeugniß, Aeneas von Gaza und Zacharias von Mitylene, deren Schriften fast das Einzige darbieten, was wir von ihnen wissen. Auch hierin sind sie dem Nemesius vergleichbar; aber sie stehen diesem darin nach, daß ihre Schriften von der spätern Zeit bei weitem weniger gebraucht worden sind. Dies findet darin seinen genügenden Grund, daß sie weniger Gelehrsamkeit zeigen und besonders die physischen Kenntnisse des Alterthums nicht, wie jene Schrift des Nemesius, in einen leicht faßlichen Auszug bringen. Sie beschäftigen sich nur mit allgemeinen philosophischen Fragen, nicht sehr tief eingehend, nur selten etwas Neues bringend, sind aber dennoch nicht ohne Bedeutung für den Charakter der Zeit. Auffallend ist schon ihre zierliche Schreibart, eine unverkennbare Nachahmung der Platonischen Gespräche, und es ist merkwürdig genug, daß hierin diese Christen mehr leisteten, als alle die heidnischen Platoniker dieser Zeit, so weit wir wenigstens nach ihren noch erhaltenen Schriften urtheilen können. Die Heiden suchten beim Platon mehr den Inhalt, die Christen mehr die Form. Jedoch wenn wir finden, daß diese sich nicht scheuten in der Nachahmung des heidnischen Philosophen bei den Göttern zu schwören, dem Hermes Spenden zu versprechen und dergleichen mehr [1]), so muß man urtheilen, daß ihre Ohren

1) S. die Beispiele aus den Briefen des Aeneas bei Wernsdorf disp. de Aen. Gaz. ed. adorn. 11 p. XXIII vor der Ausg. v. Boissonade, welche ich citiren werde. Ähnliche Übertragungen heidnischer Ausdrücke finden sich auch im Theophrastus des Aeneas. Ganz wie die eleganten Italiener des 15 u. 16 Jahrh.

viel weniger keuſch waren als die Ohren der alten Kirchenväter, und man darf vermuthen, daß auch von der Denkweiſe der alten Philoſophie manches auf ſie übergegangen ſein möchte.

Aeneas von Gaza, Lehrer der Rhetorik, war in Ägypten in der Neu-Platoniſchen Philoſophie von dem Hierokles unterrichtet worden, welcher lieber die Schriften des Platon und Ariſtoteles für verfälſcht halten, als zugeben wollte, daß beide Philoſophen mit einander in Streit wären [1]). Für die Chriſten, gegen welche die Übereinſtimmung der Philoſophie in ihren Lehren behauptet wurde, gab es kein ſolches Intereſſe den geſchichtlichen Überlieferungen zu widerſprechen. Aeneas von Gaza ſcheint aus dem Unterrichte des Neu-Platonikers nur die Verehrung des Platon gezogen zu haben, deſſen Lehre er in beſſerer Übereinſtimmung mit der chriſtlichen Philoſophie fand, als die Lehre des Ariſtoteles. Er ſchrieb ein Geſpräch unter dem Titel Theophraſtus ungefähr um das Jahr 487, aus welchem allein wir eine Kenntniß ſeiner Philoſophie ſchöpfen können [2]). Wir finden in ihm die pſychologiſche Richtung wieder, welche die chriſtliche Lehre im Allgemeinen eingeſchlagen hatte. Sein Hauptzweck iſt die Lehre von einem frühern Leben der Seele zu beſtreiten und die Unſterblichkeit der Seele, ſo wie die Auferſtehung des Leibes zu behaupten. Durch dieſen Zweck wird er aber auch auf andere Lehren der heidniſchen Philoſophie,

1) Phot. bibl. cod. 251 p. 750 Hoesch.

2) Außerdem ſind noch Briefe von ihm vorhanden. Über das, was von ſeiner Perſon und ſeinen Schriften bekannt iſt, ſ. Wernsdorf l. l.

beſonders auf die Lehre von der Ewigkeit der Welt geführt, welche er ebenfalls beſtreitet.

Die Gründe des Aeneas ſind doch nicht ganz ohne Eigenthümlichkeit. Denen, welche ein früheres Leben der Seele für nothwendig halten, weil nur daraus die Verſchiedenheit der Schickſale ſich erklären ließe, ſetzt er nicht allein entgegen, daß es auf die Verſchiedenheit der äußern Schickſale nicht ankomme, weil ſie weder Gutes, noch Böſes gewährten; denn alles hange von dem Gebrauche der Freiheit ab, welche das größeſte Geſchenk der Gottheit, ohne welche keine Tugend ſei [1]); auch beruft er ſich nicht allein darauf, daß, wenn unſere Seele früher gelebt hätte, wir auch eine Erinnerung an ihre frühern Erlebniſſe haben würden, ſondern ſchärft dieſen Grund noch dadurch, daß er bemerkt, wenn man annehme, daß die Seele in den Kämpfen dieſes Lebens ihre Strafe empfangen ſollte für frühere Übelthaten, ſo würde es widerſinnig ſein, wenn Gott nicht zugleich die Erinnerung ihrer frühern Thaten ihr verliehen hätte, damit ſie wüßte, wofür ſie geſtraft würde und was ſie daher künftig zu vermeiden hätte [2]). Doch ſind ſolche neue Bemerkungen beim Aeneas von keinem großen Gewicht; er folgt meiſtens den Bahnen, welche ſchon von Andern eingeſchlagen waren, und nur die Stellung, welche er zur ältern Philoſophie einnimmt, ſcheint uns nicht ganz unbemerkt bleiben zu dürfen.

Mit der Frage nach der Entſtehung der Seele hängt natürlich die Frage nach der Entſtehung der Welt auf

1) Theophr. p. 21 sqq.

2) Ib. p. 17 sq.

das genaueste zusammen. Aeneas entscheidet sich für den Creatianismus. Das Sein der menschlichen Seelen vor ihrem Leben im Körper würde unnütz und überflüssig sein; denn der Mensch ist eins, ohne Körper kann er weder wirken, noch erkennen, was er besitzt; Unnützes aber und Überflüssiges macht der Schöpfer nicht, der vielmehr alles in der schönsten Ordnung hervorbringt; daher kann er auch die Seele nicht schaffen, ehe sie in diesen irdischen Leib herabsteigt [1]). So nimmt denn Aeneas eine fortwährende Schöpfung der Seelen an, welche Gott beliebt habe, um darin seine Kraft zu beweisen und die Philosophen zu beschämen, von welchen er vorherwußte, daß sie viele vernünftige Wesen, ja selbst die sinnliche Welt als anfangslose Götter verehren würden; er zeigt uns dadurch in der Gegenwart das Vergangene und beweist, daß jedes vernünftige Wesen vom Schöpfer seinen Ursprung habe [2]). Diese Lehre von der Schöpfung der Welt vertheidigt er nun gegen die Einwürfe der heidnischen Philosophen, welche mit dem Platonischen Systeme die Aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt verbinden wollten. Er verspottet diese Ausleger des Platon, welche das „Sie ist geworden" deuteten, als stände geschrieben: „Sie ist nicht geworden", und behaupteten, Platon hätte nur sagen wollen, Gott wäre die Ursache, welcher aber die Welt

---

1) Ib. p. 43. *εἰ δ' ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τὴν μὲν ψυχὴν προϋπάρχειν, πολλῷ δ' ὕστερον τὸ σῶμα συμπεπλάσθαι φήσομεν, ἀργή τις ἦν πρὶν καταβῆναι καὶ περιττὴ χρόνον τοσοῦτον ἡ ψυχὴ καὶ οὐκ ἔδειξεν ἐνεργείᾳ τὴν δύναμιν, οὐδ' ἴγνω ὅπερ εἶχε.*

2) Ib. p. 42 sq.

nothwendig wie ihr Schatten folgen müßte[1]). Ja er beruft ſich für ſeine Lehre ſogar auf den Plotinus und deſſen Angriffe gegen den Ariſtoteles, auf den Porphyrius und auf die Chaldäer. Wir haben ſchon mehrmals gefunden, daß die chriſtliche Philoſophie mit der Platoniſchen Lehre, daß die Zeit erſt eine Folge der ſinnlichen Welt ſei, ſich beſſer zu vertragen wußte, als mit der Ariſtoteliſchen Lehre von der Ewigkeit der weltlichen Dinge. Auch hier begegnet uns dieſelbe Erſcheinung. Dem Einwurfe der Gegner, daß Gott bis zur Schöpfung müßig geweſen ſein würde, wenn er nicht von Ewigkeit her die Welt geſchaffen hätte, begegnet Aeneas dadurch, daß er ſich auf die Lehre von der Dreieinigkeit beruft, welche er dahin deutet, daß Gott vor aller Zeit das Wort, durch welches er alles ſchafft, gezeugt und den heiligen Geiſt habe ausgehen laſſen, durch welchen er alles mit Kraft erfüllt und zuſammenhält und an ſich zieht. Aber er findet in der Erzeugung des Wortes auch zugleich die Schöpfung der vernünftigen Weſen, von welchen er annimmt, daß Gott vor aller Zeit ſie gemacht habe, wahrſcheinlich um auf dieſe Weiſe jenem Einwurfe der Platoniker um ſo wirkſamer begegnen zu können[2]). Man ſieht wohl, wie bedenklich dieſer Ausweg iſt, welcher das Wort Gottes zugleich mit der Ideenwelt des Platon und mit der Schaar der Engel gleich ſetzt und überdies eine ewige Schöpfung doch nicht ganz ablehnt, ſondern nur der Schöpfung der ſinnlichen Welt einen Anfang giebt.

1) Ib. p. 52.

2) Ib. p. 50 sq.

das genaueſte zuſammen. Aeneas entſcheidet ſich für den Creatianismus. Das Sein der menſchlichen Seelen vor ihrem Leben im Körper würde unnütz und überflüſſig ſein; denn der Menſch iſt eins, ohne Körper kann er weder wirken, noch erkennen, was er beſitzt; Unnützes aber und Überflüſſiges macht der Schöpfer nicht, der vielmehr alles in der ſchönſten Ordnung hervorbringt; daher kann er auch die Seele nicht ſchaffen, ehe ſie in dieſen irdiſchen Leib herabſteigt [1]). So nimmt denn Aeneas eine fortwährende Schöpfung der Seelen an, welche Gott beliebt habe, um darin ſeine Kraft zu beweiſen und die Philoſophen zu beſchämen, von welchen er vorherwußte, daß ſie viele vernünftige Weſen, ja ſelbſt die ſinnliche Welt als anfangsloſe Götter verehren würden; er zeigt uns dadurch in der Gegenwart das Vergangene und beweiſt, daß jedes vernünftige Weſen vom Schöpfer ſeinen Urſprung habe [2]). Dieſe Lehre von der Schöpfung der Welt vertheidigt er nun gegen die Einwürfe der heidniſchen Philoſophen, welche mit dem Platoniſchen Syſteme die Ariſtoteliſche Lehre von der Ewigkeit der Welt verbinden wollten. Er verſpottet dieſe Ausleger des Platon, welche das „Sie iſt geworden" deuteten, als ſtände geſchrieben: „Sie iſt nicht geworden", und behaupteten, Platon hätte nur ſagen wollen, Gott wäre die Urſache, welcher aber die Welt

---

1) Ib. p. 43. εἰ δ' ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τὴν μὲν ψυχὴν προϋπάρχειν, πολλῷ δ' ὕστερον τὸ σῶμα συμπεπλάσθαι φήσομεν, ἀργή τις ἦν πρὶν καταβῆναι καὶ περιττὴ χρόνον τοσοῦτον ἡ ψυχὴ καὶ οὐκ ἔδειξεν ἐνεργείᾳ τὴν δύναμιν, οὐδ' ἴγνω ὅπερ εἶχε.

2) Ib. p. 42 sq.

nothwendig wie ihr Schatten folgen müßte [1]). Ja er beruft ſich für ſeine Lehre ſogar auf den Plotinus und deſſen Angriffe gegen den Ariſtoteles, auf den Porphyrius und auf die Chaldäer. Wir haben ſchon mehrmals gefunden, daß die chriſtliche Philoſophie mit der Platoniſchen Lehre, daß die Zeit erſt eine Folge der ſinnlichen Welt ſei, ſich beſſer zu vertragen wußte, als mit der Ariſtoteliſchen Lehre von der Ewigkeit der weltlichen Dinge. Auch hier begegnet uns dieſelbe Erſcheinung. Dem Einwurfe der Gegner, daß Gott bis zur Schöpfung müßig geweſen ſein würde, wenn er nicht von Ewigkeit her die Welt geſchaffen hätte, begegnet Aeneas dadurch, daß er ſich auf die Lehre von der Dreieinigkeit beruft, welche er dahin deutet, daß Gott vor aller Zeit das Wort, durch welches er alles ſchafft, gezeugt und den heiligen Geiſt habe ausgehen laſſen, durch welchen er alles mit Kraft erfüllt und zuſammenhält und an ſich zieht. Aber er findet in der Erzeugung des Wortes auch zugleich die Schöpfung der vernünftigen Weſen, von welchen er annimmt, daß Gott vor aller Zeit ſie gemacht habe, wahrſcheinlich um auf dieſe Weiſe jenem Einwurfe der Platoniker um ſo wirkſamer begegnen zu können [2]). Man ſieht wohl, wie bedenklich dieſer Ausweg iſt, welcher das Wort Gottes zugleich mit der Ideenwelt des Platon und mit der Schaar der Engel gleich ſetzt und überdies eine ewige Schöpfung doch nicht ganz ablehnt, ſondern nur der Schöpfung der ſinnlichen Welt einen Anfang giebt.

1) Ib. p. 52.

2) Ib. p. 50 sq.

Wie er damit ſeine Lehre, daß die Seelen der Menſchen fortwährend geſchaffen werden, vereinigen konnte, läßt ſich aus ſeinem Werke nicht einſehn. Er beruft ſich in Bezug auf dieſe nur auf die Allmacht Gottes, welcher ſich nicht verändere, indem er ſchafft, und verlangt, wir ſollten nicht weiter fragen, woher Gott die vernünftigen Weſen nehme, welche er in das Daſein ſetzt [1]).

Im Gegenſatz gegen das Überſinnliche iſt nun aber das Materielle zeitlich entſtanden und vergänglich. Um die Entſtehung der Welt zu behaupten beruft ſich Aeneas nicht ſelten auf das materielle Daſein derſelben [2]). Eine ſolche materielle Natur, von geringerem Range als die vernünftigen Weſen ſcheint ihm nothwendig zu ſein, weil alle Grade des Schönen werden mußten, welche möglich waren, damit nicht alles gleich und in Wahrheit nur eins ſei [3]). Aus demſelben Grunde werden auch verſchiedene Grade vernünftiger Weſen angenommen, von welchen der Menſch den unterſten einnimmt, durch ſeine Vernunft und die Unſterblichkeit ſeiner Seele über die unvernünftigen Geſchöpfe ſich erhebend, durch die Sterblichkeit ſeines Körpers aber und das Bedürfniß der Nahrung den höhern Ordnungen der vernünftigen Weſen nachſtehend. In dieſer Weiſe ſoll alles nach verſchiedenen Graden geordnet ſein und, ſolange es in dieſer Ordnung bleibt, ſeine Schönheit haben. Was aber die Ordnung verläßt, wird

---

1) Ib. p. 41.

2) Ib. p. 48 sq.

3) Ib. p. 55 sq. ἀλλά τι τῶν καλῶν μὴ παραλείπειν, ὧν ποιεῖν ἠδύνατο.

auch von Gott wieder in seine Ordnung zurückgeführt [1]). Wir bemerken, diese Lehre, daß zur Schönheit und Vollständigkeit des Ganzen alle mögliche Grade der Dinge verlangt werden, ist in dieser Zeit sehr allgemein verbreitet. Aeneas aber verlangt überdies, wie Augustinus, zur Ordnung der Welt nicht allein Verschiedenes, sondern auch Entgegengesetztes, Sterbliches und Unsterbliches, Schwarzes und Weißes. Er meint, das vergängliche und veränderliche Sein der körperlichen Dinge sei nöthig theils um im Wechsel der Gestalten die Schönheit um so mannigfaltiger darzustellen, theils um zu zeigen, daß Gott nicht nothwendig, sondern nur aus Gnade den vernünftigen Wesen Unsterblichkeit verliehen habe [2]). Aber eben diese Unsterblichkeit des Menschen schien gefährdet durch den Grundsatz, daß alles Materielle, weil es seinen Ursprung nicht von sich selbst hat, seinen Untergang finden müsse. Aeneas beruft sich dagegen auf die Allmacht Gottes, welche die Quelle der höhern ewigen Mächte ebenso wie der menschlichen Seelen sei, und ebenso, wie sie jene ewig gemacht hat, auch diesen dasselbe verleihen könne. Ja er behauptet, das sei Gottes Gesetz, welches er nicht überschreiten dürfe, daß kein vernünftiges Wesen sterblich sein sollte. Hat nicht auch Platon anerkannt, daß Entstandenes unsterblich sein könnte [3])? Aber in der That die Folgerungen des Aeneas gehen noch weiter. Er will auch die Auferstehung des Körpers nicht fahren lassen.

---

1) Ib. p. 24 sqq.

2) Ib. p. 56 sq.

3) Ib. p. 44 sq.

Denn der Mensch ist eine vernünftige Seele, welche einen organischen Körper gebraucht [1]); ohne einen solchen kann er also auch nicht sein; und Aeneas sieht sich deswegen genöthigt jenen Grundsatz, daß alles Materielle vergehn müsse, sehr bedeutend zu beschränken. Er stellt ihm den andern Grundsatz entgegen, daß nichts, was vom Schöpfer der Welt seinen Ursprung hat, durchaus sterblich sein könne [2]). Das Reinste von allen Dingen sei unsterblich und bleibe immer, wofür er die Aussagen heiliger Sprüche über den Olymp, die Inseln der Seligen und das Elysium zum Beweise anführt [3]). Als das Unvergängliche in der Körperwelt sieht er aber die Form an oder den Begriff, welchen der Weltschöpfer in den Körper gelegt hat und aus welchem wie aus einem Samenkorne alles hervorwächst [4]), und daher ergiebt sich ihm, daß die ganze Körperwelt etwas Ewiges in sich trage; sie wird vergehen, aber auch erneuert werden oder zu ihrer Vollendung gelangen. Ihre Natur ist die Bewegung; in dieser kann sie nicht unverändert bleiben; aber alle Bewegung strebt auch nach dem Vollkommenen und dem Einen, aus welchem sie hervorging; denn sie ist nicht ohne

---

1) Ib. p. 59.

2) Ib. p. 56. *οὐδὲν γὰρ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενον παντελῶς θνητόν.*

3) L. l.

4) Ib. p. 65. *ἡ μὲν οὖν ὕλη φθείρεται καὶ διαλύεται· μένει δὲ σῶος καὶ αὐτὸς τοῦ εἴδους ὁ λόγος. ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ ὁ σῖτος, ὅταν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι σπείραντες γῇ κρύψωσιν, αὐτὸς μὲν ἐφθάρη καὶ ἐξεχύθη καὶ τέθνηκεν, ὁ δὲ δημιουργικὸς αὐτοῦ λόγος κτλ.* Cf. p. 56; 70.

Zweck und dieſen wird ſie erreichen, wenn es Gott will; Gott aber wird es wollen, wenn es Zeit iſt [1]). Wir ſehen, die Lehre des Origenes vom ewigen Samenverhältniſſe iſt nicht verloren gegangen. Über den Zweck der Auflöſung und Wiedererbauung der Welt hat nun Aeneas auch ſeine eigene Vorſtellung. Den Abfall der Menſchen vom Guten konnte Gott nicht vermeiden ohne ihnen die Freiheit zu rauben. Von Gott abgefallen wenden ſie ſich aber dem Materiellen zu, und indem ſie nach dieſem begehren, werden ſie von deſſen unordentlicher Bewegung beherſcht. Sie ſollten jedoch dem nicht auf immer Preis gegeben werden; daher beſchämt ſie Gott, durch die materiellen Dinge ſie überführend, daß ſie für ſich und verlaſſen von Gott nicht bewahren, ſondern nur verderben könnten, und befreit ſie zugleich von der Tyrannei der körperlichen Dinge, indem er dieſe auflöſt und ſo die Begierde nach ihnen unmöglich macht, nachher aber auch dieſen Theil der Welt wieder zur Unſterblichkeit erhebt. So habe Gott allem genügt und nichts unvollkommen gelaſſen, indem er zwar Sterbliches entſtehen ließ, aber nur um es zur Unſterblichkeit zu führen [2]). Auch dieſer Theil der Lehre erinnert an den Origenes; doch ſpricht ſich Aeneas entſchieden gegen die ſtoiſche Lehre von einer oftmals ſich wiederholenden Weltbildung aus; denn ſie würde un-

1) Ib. p. 49.

2) Ib. p. 57 sq. Dadurch wird alſo alles wieder zur Ordnung zurückgeführt. Ib. p. 27. Zwar iſt p. 40 von einem Gefängniſſe der Strafe die Rede, aus welchem niemand entlaufen dürfe; man würde dies aber nur fälſchlich auf ewige Höllenſtrafen deuten.

nütz ſein; die eine Welt reiche zur Prüfung der Kämpfer aus. So ſetzt er den ſittlichen Geſichtspunkt der Anſicht entgegen, welche die Welt als einen ſtets ſich erneuenden Naturproceß betrachtet. Er meint ſogar, auch Platon habe von dem Untergange der Welt gewußt; aber die chriſtliche Lehre wird dagegen erhoben, weil ſie nicht allein den Untergang der gegenwärtigen, ſondern auch die Unſterblichkeit der zukünftigen Welt verkünde [1]).

Man wird geſtehen müſſen, der Begriff der Unſterblichkeit erhält in dieſen Lehren des Aeneas eine ſehr weite Ausdehnung. Verſtehen wir ihn recht, ſo behauptet er, alles ſei ſeinem Weſen, ſeinem Begriffe nach unſterblich. Doch ſoll dadurch die Unſterblichkeit nicht über den Kreis des Vernünftigen ausgedehnt werden; denn man wird ſich leicht denken können, daß jener ſamenartige, ſchöpferiſche Begriff, welcher im Körperlichen liegt und die unſterbliche Form desſelben bildet, nichts anderes iſt als das objectiv Vernünftige, während die vernünftige Seele das ſubjectiv Vernünftige vertritt. Daß dieſer Gedanke ſeine Lehre leitet, ſehen wir deutlich an ſeiner Art die Meinung zurückzuweiſen, daß auch die unvernünftigen Thiere an Leib und Seele an der Unſterblichkeit Theil haben müßten. Denn dieſe Thiere ſind eben unvernünftig und werden daher auch vergehen. Um nun aber ſeinen Satz zu retten, daß alles, was von Gott ſeinen Urſprung habe, an der Unſterblichkeit Theil haben müſſe, ſieht er ſich zu

---

1) Ib. p. 40; 58. Dieſelbe Misdeutung der Platoniſchen Stelle: Tim. p. 33 *αὐτῷ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον*, hat auch Zacharias von Mitylene. Ammon. p. 112.

der Folgerung genöthigt, daß nicht Gott unmittelbar die unvernünftigen Thiere hervorgebracht habe; sondern er habe sie nur mittelbar durch die Elemente hervorbringen lassen [1]). Auch hier klingt wieder eine Nachahmung des Platon an; so wie nach dessen Lehre nicht der höchste Gott die sterblichen Körper der Menschen hervorbringen darf, damit sie nicht unsterblich werden, sondern den gewordenen Göttern dies Geschäft übertragen wird; so glaubt auch Aeneas allen unvernünftigen Wesen in der Welt nur ein mittelbares Verhältniß zu Gott zugestehn zu dürfen. Man wird das Bedenkliche hierin nicht verkennen.

3. Zacharias Scholasticus.

Mit dem Aeneas wird gewöhnlich Zacharias mit dem Beinamen Scholasticus zusammengestellt, welcher wahrscheinlich um ein halbes Jahrhundert später als jener lebte und als Bischof von Mitylene auf der Synode zu Constantinopel im Jahre 536 thätig war. Außerdem wissen wir von ihm nur aus seinem ganz kleinen Aufsatze gegen die Manichäer [2]) und aus seinem Gespräche Ammonius, welches in Schreibart und Inhalt mit dem Theophrastus des Aeneas große Ähnlichkeit hat. Man schließt aus dieser Schrift, daß er Schüler des Ammonius Hermeä, welcher am Ende des fünften Jahrhunderts Platonische und Aristotelische Philosophie lehrte, zu Alexandria gewesen. Was beim Aeneas Nebensache ist, die Widerlegung

1) Ib. p. 69 sq.

2) Gedruckt in der latein. Übersetzung b. Canis. lect. ant. ed. Basnage I, p. 428.

der Lehre von der Ewigkeit der Welt, ist beim Zacharias Hauptsache; die Lehre von der Auferstehung, welche beim Aeneas ein Hauptpunkt war, bringt Zacharias nur als Nebenpunkt vor. Auch die Beweise beider Schriftsteller sind sich einander sehr ähnlich; beide gehören unstreitig derselben Schule der Philosophie an, doch stimmen sie nicht ganz in ihrer Denkweise mit einander überein. Zacharias ist noch weniger eigenthümlich und unbedeutender, als Aeneas, schließt sich dagegen genauer an die Kirchenlehre an.

An einer Stelle, wo er die christliche Lehre der heidnischen entgegensetzt, bemerkt er mit Recht, daß die heidnischen Philosophen, welche die Ewigkeit der Welt annahmen, dadurch den Begriff Gottes mit dem Begriffe der Welt vermischten und das, was Gott allein zukomme, auf die Geschöpfe übertrügen [1]). Wenn er jedoch dies so darstellt, als bezeichnete der Begriff des Ewigen und Unveränderlichen die charakteristische Eigenschaft Gottes, indem auch Gott, wie allem Seienden, eine solche zukommen müsse [2]), ja wenn er das ewige Sein als eine Vollkommenheit Gottes bezeichnet [3]), so kann man eine solche Anwendung der Verstandesbegriffe auf die Idee Gottes nur bedenklich finden. Sie widerstreitet ohne Zweifel dem Grundsatze, daß die Kategorien auf den Begriff Gottes nicht anwendbar sind; und doch stimmt Zacharias selbst diesem Grundsatze bei und gebraucht ihn gegen die Ma-

1) Ammon. p. 139. ed. Boiss.

2) Ib. p. 126.

3) Ib. p. 124. Es ist dies in der Weise des ontologischen Beweises, das Sein als eine Vollkommenheit zu betrachten.

nichäer zu der Behauptung, daß Gott keine Eigenschaft und kein Verhältniß habe und daß ihm daher auch nichts entgegengesetzt werden könne [1]). Überdies aber kommt er noch von einer andern Seite her mit dem Gegensatze in das Gedränge, welchen jene Anwendung zwischen Schöpfer und Geschöpfen voraussetzt. Denn den Einwürfen der heidnischen Philosophen, daß man Gott nicht müßig denken dürfe, daß in seinem Begriffe das Wohlthun liege und er daher immer müsse wohlgethan, d. h. geschaffen haben, begegnete er nicht allein durch die Ausflucht, daß man Wohlthäter sein könne ohne schon wohlzuthun, wie man Arzt sein könne ohne zu heilen [2]); sondern er findet es auch nöthig, übereinstimmend mit dem Aeneas von Gaza, allerdings ein ewiges Schaffen Gottes anzunehmen, doch nicht der sinnlichen Welt, sondern der übersinnlichen, so daß in der That diese Welt ihm doch als ewig erscheint [3]). Man muß bekennen, daß seine Vertheidigung der christlichen gegen die heidnische Lehre, wie sehr sie auch über diese sich erhebt, doch nur schwach ihrer sich zu erwehren weiß.

Die Anführung nur weniger Punkte seiner Lehre wird uns genügen dies in das klarste Licht zu setzen. Er wirft

---

1) C. Manich. p. 428.

2) Ammon. p. 117.

3) Ib. p. 110; 141. Er scheint, wie Aeneas, die übersinnliche Welt als im göttlichen λόγος umfaßt gedacht zu haben. Seine Trinitätslehre schließt sich an den Basilius und den Gregor von Nazianz an, welche überhaupt seine Führer sind. Daher ist ihm der λόγος auch δημιουργός und der heilige Geist das τελειωτικόν. Ib. p. 130.

den Heiden vor, daß ſie zwar behaupteten, die Welt müſſe ewig ſein und dürfe daher auch nicht vergehen, weil ſie von Gott gut zuſammengefügt ſei; wenn man ſie aber nach den einzelnen Menſchen fragte, um derentwillen doch hauptſächlich die weltlichen Dinge geworden und die nicht weniger gut zuſammengefügt wären, ſo wüßten ſie ſich nicht zu helfen, ſondern nähmen geduldig ihre Vergänglichkeit an [1]). Er ſetzt dagegen ſeine Lehre von der Unſterblichkeit der Menſchen und der Auferſtehung der Körper in einer ähnlichen Weiſe auseinander, wie Aeneas von Gaza, nur daß er den Origeniſtiſchen Lehren, die zu ſeiner Zeit oder etwas ſpäter entſchiedener als ſie verdammt wurden, ſich weniger geneigt erklärt [2]). Nichts, was Gott ſchuf, konnte durchaus ſterblich ſein oder einem unaufhörlichen Untergange übergeben werden. Doch iſt die ſinnliche Welt einem vorübergehenden Untergange unterworfen worden zum Beſten der vernünftigen Geſchöpfe, damit ſie nicht an einer unſterblichen Krankheit litten. Auch ſollen zugleich durch dieſes kurze Vergehn und durch die Umbildung des Sterblichen zur Unſterblichkeit die vernünftigen Weſen lernen, daß ſie nicht durch Nothwendigkeit ihrer Natur unſterblich geworden ſind, ſondern ſie ſollen dies als eine Gabe des Schöpfers erkennen und dadurch angeleitet werden auf ihren Wohlthäter unaufhörlich zu blicken und das Gute und Eine, die erſte und

1) Ib. p. 139 sq.

2) Die Lehre von der Ewigkeit des δημιουργικὸς λόγος wird ganz äußerlich von ihm gefaßt p. 147 sqq.; von einer Bekehrung der Böſen durch die Vernichtung der Materie iſt bei ihm nicht die Rede. Ib. p. 150.

einzige Urſache aller Dinge, nie aus dem Auge zu verlieren. So wird das ſchöpferiſche Wort, welches zuerſt die Geſchöpfe hervorbrachte, auch zum zweiten Male Schöpfer eines neuen Lebens [1]). Wir finden hier wohl einen Schimmer von Zuſammenhang zwiſchen der ſchöpferiſchen und der zu neuem Leben umbildenden Thätigkeit Gottes, aber in der That auch nur einen Schimmer, indem die fortwährende Wirkſamkeit Gottes in unſerm Leben wenigſtens nur ſehr ungenügender Weiſe dabei zum Vorſchein kommt. Denn Zacharias erkennt zwar Gott auch als den Erhalter der Welt an; um aber der Lehre der Heiden von der ewigen Schöpfung durch den Begriff der Schöpfung aus dem Nichts um ſo kräftiger ſich entgegenſetzen zu können, will er in ähnlicher Art, wie Nemeſius, nichts von der weſentlichen Einheit der Schöpfung und der Erhaltung wiſſen [2]), und ſeine Lehre von der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in uns iſt auch zu Gunſten der ungebundenen Wahlfreiheit, welche er als weſentlich für die Vernunft in Anſpruch nimmt [3]), durchaus unausgebildet geblieben.

So finden wir, daß dieſe chriſtlichen Platoniker doch nur ſchwach gegen die heidniſche Philoſophie ſich zu vertheidigen wußten. In der Kirchenlehre lagen unſtreitig beſſere Elemente für die Vertheidigung bereit, als die, welche ſie zu gebrauchen wußten; aber die Kirchenlehre ſelbſt war ihnen zum Theil nur eine todte Überlieferung

1) Ib. p. 138; 141; 149.

2) Ib. p. 104.

3) Ib. p. 137

und die Platonische Lehre, welche sie lieb gewonnen hatten ohne ihr unbedingt folgen zu wollen, brachte mancherlei fremdartige Gedanken in ihre Ansichten, wie dies besonders auffallend an ihrer Lehre von der Ewigkeit der übersinnlichen Welt sich bemerklich macht. Dennoch setzten sie sich der Vermischung der Aristotelischen mit der Platonischen Philosophie entgegen und erscheinen in diesem Punkte vorurtheilsfreier als viele der heidnischen Neu-Platoniker dieser Zeit [1].

4. Johannes Philoponus.

Der Ausbreitung der Aristotelischen Lehre auch unter den Christen vermochte jedoch dieser Kampf der christlichen Platoniker keineswegs Schranken zu setzen. Aus dem 5 und 6 Jahrhunderte sind die meisten Commentare über die Schriften des Aristoteles, welche wir noch besitzen. Zu den Auslegern des Aristoteles gehörten auch Christen. Schon im 5 Jahrh. finden wir den Armenier David, einen der Männer, welche um die Verbreitung der Griechischen Wissenschaften unter den Armeniern sich Verdienste erworben haben, zu Athen unter den Schülern des Syrianus, eines Neu-Platonikers, welcher aber auch über Aristotelische Schriften Auslegungen gab. David schrieb nicht allein in Armenischer, sondern auch in Griechischer Sprache Commentare zu der Einleitung des Porphyrius in die Kategorien des Aristoteles, und besonders zu den logischen, aber auch zu einigen andern echten und unechten Schrif-

1) Ib. p. 123 sq.

ten des Aristoteles [1]). Unter den christlichen Auslegern des Aristoteles hat sich aber keiner größern Ruhm erworben, als Johannes, welcher sich selbst Grammaticus nannte, von Andern aber wegen seiner Arbeitsamkeit den Beinamen Philoponus erhielt.

Dieser Johannes war ein Alexandriner und gehörte zu den Monophysiten, in deren Streitigkeiten gegen die orthodoxe Kirche er sich einen Namen machte. Aber auch in diesen theologischen Werken beruhte seine Bedeutung hauptsächlich auf seiner Bekanntschaft mit der Philosophie und auf seiner Geschicklichkeit in der Handhabung der Aristotelischen Begriffe. In dieser Philosophie war er ein Schüler desselben Ammonius Hermeä, für dessen Schüler auch Zacharias angesehen wird, und die Auslegungen seines Lehrers liegen mehrern seiner Commentare zum Grunde. Doch von christlichem Standpunkte aus bestritt er auch mehrere Lehren des Aristoteles und nicht weniger des Neu-Platonikers Proclus, wurde aber dafür auch wieder vom Simplicius bestritten, einem nicht viel jüngern, gelehrtern und gründlichern Ausleger des Aristoteles. Dies bezeichnet ziemlich genau die Zeiten, in welche seine Wirksamkeit fällt, wenn man dazu noch einige Angaben über seine theologischen Streitigkeiten beizieht, als meistens der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts angehörig, aber doch auch noch in die zweite Hälfte desselben hineinreichend [2]). In seinem wortreichen und wenig geordneten

1) S. C. F. Neumann mémoire sur la vie et les ouvrages de David. Par. 1829.

2) Über die Zeit des Joh. Phil. herscht ein sehr alter Irrthum. Nicht allein die Erzählung, welche ihn in die Fabel von der Zer-

Auslegungen des Aristoteles erkennt man nur selten den christlichen Philosophen.

---

störung der Alexandrinischen Bibliothek verflicht, verlängert sein Leben bis zum J. 641, sondern auch mehrere Angaben, welche aus seinen eigenen Schriften entnommen sind, sollen auf ähnliche Resultate führen. 1) In phys. Arist. IV s fol. 2 a steht eine Zeitangabe, welche die Abfassung dieser Stelle in das J. 617 verlegt. 2) Sein Hexaemeron widmete er nach Phot. bibl. cod. 240 p. 526 Hoesch. dem Sergius, Patriarchen von Constantinopel (610—639 n. Chr.). Leider kann ich diese Schrift nicht selbst einsehn; aber aus Fabr. bibl. Gr. X p. 642 Harl., sehe ich, daß zwar die Würde aber nicht der Bischofssitz in der Dedication angegeben ist. Auch sein Diätetes, das Hauptwerk für seinen Tritheismus, soll er nach Nicephorus auf Verlangen desselben Sergius geschrieben haben; diese und ähnliche Angaben desselben Schriftstellers übergehe ich aber, weil sie aus zu später Zeit sind um Gewicht zu haben. Andere Angaben über seine theologischen Streitigkeiten führen ungefähr 50 Jahre höher hinauf. Die Streitigkeiten gegen die Tritheiten, als deren Haupt er angesehen wurde, fallen spätestens in das Jahr 568 bei Lebzeiten des Patriarchen Theodosius von Alexandria. Leont. de sect. act. V, 6 p. 641 Galland.; cf. Phot. bibl. cod. 24. Er schrieb gegen den Johannes Scholasticus, Patriarchen von Constantinopel im J. 565. Phot. bibl. cod. 75. Auch mehrere Schriften an den Kaiser Justinianus (st. 565) werden von ihm angeführt. Assemann. bibl. or. I p. 613. Wenn es nun schon sehr unwahrscheinlich ist, daß diese Angaben mit den zuerst angeführten sich vereinigen lassen, so ist es fast unmöglich mit diesen auch noch in Übereinstimmung zu finden, daß er de aetern. mundi XVI, 4 das J. 529 zu seiner Lebenszeit rechnet. Diese Angabe der Zeit hat aber vor der andern im Commentar zur Physik den Vorzug, daß sie in der gedruckten Ausgabe mit Buchstaben ausgeschrieben, die letzte dagegen nur in Zahlzeichen angegeben ist. Ganz unmöglich ist es endlich die zuerst aufgestellten Angaben mit seiner Stellung unter den Philosophen zu vereinigen. Sein Lehrer Ammonius lehrte zu Alexandria noch vor dem Tode des Proclus (485). Sein Gegner Simplicius wanderte schon 529 nach Persien aus mit den übrigen Philosophen.

Wir finden bei ihm denſelben Streit wieder gegen die Ewigkeit der Welt, welchen die beiden vorherbetrachteten Männer zu beſtehn hatten. Er führte ihn gegen die Gründe des Proclus durch in einer weitläuftigen Schrift, welche uns größeſtentheils noch erhalten iſt. Wir werden aus dieſer nur wenig zu bemerken haben, da es meiſtens dieſelben Punkte ſind, wie die früher angeführten, welche auch er zu bedenken giebt. Der größte Theil ſeiner Gründe iſt gegen die Platoniker gerichtet, welche aus dem Platon ſelbſt zu widerlegen ihm nicht ſchwer halten konnte. Auf die Lehre des Ariſtoteles läßt er ſich nur beiläufig ein, indem er ſeine Abſicht zu erkennen giebt ſie, was die Ewigkeit der Welt betrifft, in einer eigenen Schrift zu widerlegen [1]). So zeigt er ſich bei weitem weniger befangen von dem Anſehn der alten Philoſophen als ſein Gegner, welcher auch die Übereinſtimmung des Platon und des Ariſtoteles zu behaupten ſucht, während Johannes

---

Die Zahl in der Phyſik muß alſo verſchrieben ſein und der Sergius, welchem er ſeine Schrift widmete, kann nicht der Patriarch von Conſtantinopel ſein. Auch an ſich hat es etwas Unwahrſcheinliches, daß der Tritheit zu dem orthodoxen Patriarchen in einem ſolchen Verhältniſſe geſtanden haben ſollte. Höchſt wahrſcheinlich hat ſich Photius geirrt, indem er den Sergius, welcher nach dem Tode des bekannten Monophyſiten Severus monophyſitiſcher Patriarch von Antiochia war (Severus ſt. 539 oder 542) und welchem Joh. Phil. mehrere Bücher widmete, mit dem Sergius von Conſtantinopel verwechſelte. S. über den monophyſitiſchen Sergius Assemanni bibl. or. I p. 613; II p. 323 not. 1; p. 327 sqq. Es iſt wahrſcheinlich derſelbe Sergius der Armenier, welchen auch Sophronius unter den Tritheiten anführt. Fabr. bibl. Gr. VIII p. 356.

1) De aetern. mundi VII, 6; X, 5; XIII, 1.

Philoponus im Sinn der chriſtlichen Polemik die Verſchiedenheit und den Widerſpruch ihrer Behauptungen namentlich in der Ideenlehre ſchonungslos aufdeckt[1]). Gegen die Platoniker beweiſt er, daß die Ideenlehre die Ewigkeit der Welt nicht begünſtige, indem ſie die Ideen an ſich nicht als Vorbilder ſetze, welche nothwendig ein Abbild in der Welt haben müßten, ſondern ihnen ein Weſen unabhängig vom Abbilde beilege[2]). Er will aber auch nicht zugeben, daß die Ideen etwas anderes bedeuteten als ſchöpferiſche Gedanken Gottes[3]), und eben dieſer Punkt iſt es, welchen er allen den Beweiſen entgegenſetzt, die aus der Ewigkeit des Weltſchöpfers auf die Ewigkeit der Welt ſchließen wollen. Die ſchöpferiſchen Gedanken Gottes gehn nicht allein auf das Vergangene und Gegenwärtige, ſondern ſie umfaſſen alle Zeiten; ſie ſchließen die Vorſehung Gottes mit in ſich, welche über alle Dinge ſich erſtreckt, und ſo wie nun hieraus hervorgeht, daß die Dinge, welche in den ſchöpferiſchen Gedanken geſetzt werden, nicht zugleich mit dieſen ſein müſſen, ſo ergiebt ſich daraus auch, daß die Welt nicht ewig ſein müſſe, weil der weltſchöpferiſche Gedanke in Gott ewig

---

1) Ib. II, 2. Dem Platon werden viele Irrthümer in der Phyſik, wie in der Ethik vorgeworfen. Ib. IX, 2 sqq. Der Vorwurf wird mehrmals wiederholt, daß er aus Furcht vor dem Athenienſiſchen Volke in der Theologie ſich accommodirt habe. Ib. 5; XVIII, 10. Aber auch gegen einzelne Lehren des Ariſtoteles erklärt ſich Joh. Phil. Ib. XIII, 14.

2) Ib. II, 3 sq.

3) Ib. 5. In Griech. Texte iſt eine Nummer ausgefallen, welche in der Inhaltsanzeige ſteht.

iſt [1]). Alles wohnt Gott von Ewigkeit bei, doch nur in ſeiner vorausſehenden Thätigkeit; durch das Sein deſſen, was er hervorbringt, wird alſo ſeine Vollkommenheit in keiner Weiſe vermehrt [2]). Wir ſehen, welchen Vortheil es dem Johannes Philoponus gewährt, daß er, anders als die vorherbetrachteten Philoſophen, die vorſehende von der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes nicht abſondert. Er hält hierbei an dem Ariſtoteliſchen Satz feſt, daß Gott in aller Weiſe ohne verändert zu werden die Welt bewege. Hierauf beruht ihm der weſentliche Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt, daß dieſe veränderlich, jener unveränderlich iſt. Dieſen Satz, welchen wir ſchon oftmals, beſonders gegen die Neu-Platoniker geltend gemacht fanden, hält auch er unerſchütterlich feſt. Die Welt, das können wir nicht leugnen, verändert ſich in ihren Theilen, und was in ſeinen Theilen ſich verändert, kann nicht unveränderlich ſein; denn das Ganze beſteht ja eben nur in dem Verhältniſſe der Theile zu einander [3]). Was ſich aber verändert, das iſt nicht göttlich, wie auch Platon anerkennt, und es muß daher die Welt von Gott unterſchieden werden [4]). Wenn ihm nun aber die Frage vorgelegt wird, wie Gott bei ſeiner Unveränderlichkeit habe anfangen können die Welt zu bilden, ſo hilft er ſich nicht allein mit der Ausflucht, welche wir ſchon früher kennen

1) L. l.

2) Ib. IV, 16.

3) Ib. IX, 15. *οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶ τὸ ὅλον καὶ πᾶν, ἢ ἡ τῶν μερῶν ἁπάντων πρὸς ἄλληλα σχέσις καὶ εἰς ταὐτὸν συνδρομή.* Alſo gegen die innere Einheit des Allgemeinen.

4) L. l.; ib. XIII, 10.

gelernt haben, daß Gott immer Schöpfer geweſen ſei ſeiner Kraft nach [1]) und daher ſich nicht verändert habe, indem er nun wirklich die Welt ſchuf, ſondern er weiß auch die Ariſtoteliſche Unterſcheidung zwiſchen Bewegung und Energie für ſeinen Zweck zu gebrauchen. Gottes ſchöpferiſche Thätigkeit iſt keine Bewegung oder Veränderung, ſondern eine Energie, d. h. eine überſinnliche, rein vernünftige Thätigkeit, bei welcher kein zeitliches Übergehn aus dem Einen in das Andere ſtattfindet, wie bei der phyſiſchen Ausbildung eines Vermögens zur Fertigkeit. Denn wer eine vollendete Kraft hat, der verändert ſich nicht, wenn er ſie gebraucht. So iſt es nicht allein bei Gott, ſondern auch bei den vernünftigen Geſchöpfen, welche allein durch ihren Willen etwas hervorbringen [2]). Wir bemerken nun wohl, daß dieſes Auskunftsmittel, indem es die göttliche Wirkſamkeit mit der menſchlichen unter einen Begriff bringt, doch ſeine Gefahr hat. Dies entgeht auch dem Johannes Philoponus nicht ganz; er ſchiebt aber die Verſchiedenheit der göttlichen und menſchlichen Wirkſamkeit doch zunächſt nur darauf, daß dieſe der Werkzeuge bedürfe und deswegen auch mit Bewegung verbunden ſei, jene aber nicht. Doch dies genügt ihm ſelbſt nicht, vielmehr fügt er hinzu, wir dürften in Gott keinen Unterſchied zwiſchen Kraft und Energie annehmen [3]). Da iſt es denn doch wieder nur das überſchwengliche Weſen Gottes, welches dieſe Unter-

---

1) Er nennt ſie ἕξις, wie die Tugend.

2) Ib. IV, 3 sq.; 9.

3) Ib. IV, 9. *κατὰ μηδὲν διαφέρειν ἐπὶ θεοῦ ἕξιν τε καὶ ἐνέργειαν.*

ſuchungen niederſchlägt, und bei dieſem Ausgange der Forſchung können wir nur ſagen, daß alle die übrigen Unterſcheidungen, welche Johannes Philoponus aus dem Ariſtoteles entnimmt, als ungenügend ſich erweiſen und zuletzt zurückgenommen werden müſſen. Daß er ſie dennoch gebraucht, verräth nur ſeine Neigung Begriffe der Ariſtoteliſchen Philoſophie auf die Betrachtung des Göttlichen anzuwenden.

Beſſer gelingt es ihm ſeinen Satz durchzuführen, wenn er bei dem Begriffe der Welt und der weltlichen Dinge ſtehn bleibt. Da beruft er ſich einfach darauf, daß die veränderliche Welt nicht ewig ſei, weil ſie ihrer Urſache nicht gleich ſein könne. Nicht weil Gott ihr etwas aus Neid habe entziehen wollen, komme ihr die Ewigkeit nicht zu, ſondern weil die Wirkung der Urſache nicht gleich ſein kann, ſonſt würde Gott ſich ſelbſt hervorgebracht haben und das Nicht-Gewordene geworden ſein [1]). Bei ſeiner Anhänglichkeit an die Ariſtoteliſche Philoſophie tritt aber hierüber dem Philoponus doch eine Schwierigkeit entgegen, welche aus der Lehre von der Materie fließt. Denn ein jedes Werden, behauptete Ariſtoteles, ſetze eine Materie voraus, in welcher die Form ſich verwirkliche, und die Materie könne deswegen nicht geworden ſein, weil ſie nur aus einer andern Materie geworden ſein würde. Johannes Philoponus nun weiß dieſer Schwierigkeit nicht anders zu begegnen, als dadurch, daß er den Begriff der Materie in der That in einem beſchränktern Sinn nimmt, als ſein Lehrer. Er verwirft den Satz, daß alles Wer-

1) lb. I, 4.

bende aus einer Materie werden müſſe, denn es zeuge das Daſein immaterieller Geſchöpfe dafür, daß nicht alles der Materie zum Werden bedürfe. So ſei die vernünftige Seele, obgleich durch Gott geworden, einfach und ohne Materie. Hierdurch wird auf der einen Seite der Begriff der Materie auf das Körperliche beſchränkt, auf der andern Seite von der vernünftigen Seele vorausgeſetzt, daß ſie vom Körper trennbar ſei. Was den erſten Punkt betrifft, ſo ſucht Philoponus auch zu zeigen, daß eine körperloſe Materie nicht möglich ſei [1]). Beſonders aber ſtützt er ſich darauf, daß wir die Materie als ein Werk Gottes betrachten müſſen, wenn wir zugeben, daß nur eine Urſache und ein Grund aller Dinge ſei; iſt aber die Materie ein Werk Gottes, ſo iſt ſie geworden, und ſollte ſie wieder aus einer Materie geworden ſein, ſo würden wir dadurch nur in das Unendliche geführt werden, was auch den Grundſätzen des Ariſtoteles zuwider ſei. Sie muß alſo aus dem Nichts geworden ſein. Er fügt dieſen Gründen hinzu, daß die Materie überhaupt nur ein Verhältniß bezeichne, weil ſie allein der Form wegen ſei, und daß ſie daher auch nicht ohne die Form ſein könne, weil das Verhältnißmäßige nicht ohne das gedacht werden könne, zu welchem es in Verhältniß ſtehe [2]).

Obgleich wir nun hieraus ſehen, daß Johannes Philoponus keineswegs ſich ſcheute die Begriffe des Ariſtoteles in ſeiner Weiſe zu verbeſſern, wo ſie ihm den chriſtlichen Lehrſätzen zu widerſprechen ſchienen, ſo war es

1) lb. XI, 1 sqq.
2) lb. XI, 1; 9; 10; XII, 1.

doch gewiß nicht ſo leicht das ganze Syſtem jener Begriffe umzuwandeln, als einzelne Punkte abzuändern, und ſchwer mußte es daher auch halten die Irrungen zu beſeitigen, welche aus dem Hereinbrechen einer ſolchen Maſſe von Begriffen, wie ſie von der Ariſtoteliſchen Philoſophie geboten wurde, der chriſtlichen Lehre drohten. Die geiſtige Fähigkeit, welche Philoponus überhaupt in ſeinen Schriften bekundet, ſcheint uns keineswegs ſo bedeutend zu ſein, daß wir eine ſolche Arbeit ihm zutrauen könnten. Um ſo geneigter ſind wir daher auch den Nachrichten Glauben beizumeſſen, welche uns von ſeinen Ketzereien erzählen, in Berückſichtigung, daß wir auch aus ſeinen Schriften erſehen, wie er durch das Bewußtſein ſeiner ſchwankenden Stellung zwiſchen dem Ariſtoteles und der Kirchenlehre doch von ſehr zuverſichtlichen und von der gemeinen Meinung abweichenden Behauptungen ſich nicht abhalten ließ. Beſonders finden wir, daß in ſeine Anſichten über die menſchliche Seele durch die Weiſe, in welcher er die Ariſtoteliſchen Begriffe der Form und der Materie gebrauchte, vieles Anſtößige gebracht wurde. Zwar iſt er keineswegs geneigt, wie Ariſtoteles, die Seele nur für eine Form zu halten; ſie iſt ihm vielmehr Subſtanz im ſtrengen Sinne des Wortes, und er vertheidigt deswegen auch die Unſterblichkeit der Seele gegen die Auslegung des Alexander von Aphrodiſias, welcher behauptet hatte, Ariſtoteles ſehe die Seele für ſterblich an[1]; aber er geht nun auch weiter in der Zerlegung des Menſchen in mehrere Subſtanzen, und indem er die verſchiedenen Arten der Seele nach dem

1) In Arist. de anima A fol. 3 a.

beim Aeneas von Gaza und beim Zacharias von Mitylene von uns bemerkt wurde, daß die sinnliche nicht zugleich mit der übersinnlichen Welt entstanden sei [1]), und mit diesen Männern hat Johannes Philoponus auch dies gemein, daß er die Wiederbringung der Dinge als eine ganz neue Schöpfung betrachtet, ja er geht noch einen Schritt weiter, als sie, indem er nicht einmal den Keim der neuen Schöpfung in der alten anerkennt und, wie es scheint, nicht einmal den neuen Körper als wesentlich denselben Körper angesehn wissen will, welcher früher nur in einer unvollkommenern Gestalt vorhanden war.

Noch eine andere Ketzerei wird dem Johannes Philoponus vorgeworfen, der Tritheismus [2]). Die Geschichte dieser Ketzerei liegt sehr im Dunkel. Nur so viel scheint gewiß, daß sie mit der Verbreitung der Aristotelischen Philosophie in genauem Zusammenhange stand, wie sie auch zu anderer Zeit in einer solchen Verbindung sich gezeigt hat. Nach der Angabe, welche am genauesten zu sein scheint, war nicht Johannes Philoponus, sondern ein anderer Aristoteliker Johannes Askusnaghes, welcher um dieselbe Zeit lebte, Urheber derselben und Johannes Philoponus breitete sie nur durch seine Schriften weiter aus und wurde deswegen von Spätern auch für den Urheber gehalten [3]). Nach den Fragmenten des Philoponus ging

1) Phot. bibl. cod. 240 p. 528. *τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν μηδὲ τῷ ἰδίῳ συνυποστῆναι σώματι· τὸ μὲν γὰρ ἐκ γῆς, ἡ δὲ καθ' ἑαυτὴν θειοτέρας ὑπὸ θεοῦ μετέσχε γενέσεως.*

2) Vergl. Johannes Philoponus. Eine dogmenhist. Erörterung v. F. Trechsel in den theol. Stud. u. Krit. 1835. S. 95 ff.

3) Barhebraeus ap. Assemann. bibl. or. II p. 328 sq.

dieſe ketzeriſche Meinung von derſelben unvorſichtigen Anwendung der Ariſtoteliſchen Philoſophie auf die Kirchenlehre aus, welche wir ſchon in andern Punkten bei ihm kennen gelernt haben. Der kirchliche Sprachgebrauch über die Trinität hatte ſich an die Platoniſche Ideenlehre angeſchloſſen, indem er die Einheit Gottes als ein Weſen oder eine Subſtanz faßte, welche drei Hypoſtaſen oder Perſonen in ſich ſchließen ſollte. Bei dieſem Sprachgebrauche konnte man Dreiheit und Einheit in gleicher Wahrheit und Würde behaupten, indem die Platoniſche Lehre die Wahrheit ſowohl des Allgemeinen, d. h. der Einheit, als des Beſondern oder der Dreiheit behauptete. Aber nach Ariſtoteliſcher Lehre ſollte das Allgemeine nur eine untergeordnete Bedeutung haben und nicht als Subſtanz im eigentlichen Sinne gedacht werden, denn nur die Individuen wären die eigentlichen Subſtanzen. Folgte man dieſer Lehrweiſe und behielt die Ausdrücke der Kirchenlehre bei, ſo mußte die Einheit Gottes nur eine untergeordnete Bedeutung erhalten, während die drei Perſonen als die wahren Subſtanzen angeſehn wurden. Johannes Philoponus ſcheute ſich nicht auszuſprechen, daß die eine Natur der Gottheit nichts weiter wäre, als der allgemeine Begriff der beſondern Perſonen, welcher daraus entſpränge, daß wir von der Beſonderheit einer jeden Perſon in Gedanken abſtrahirten [1]). Wir finden dies Verfahren in demſelben Geiſte, in welchem er auch die

1) Ap. Joh. Damasc. de haer. p. 104 ed. Lequien. *τί γὰρ ἂν εἴη μία φύσις θεότητος ἢ ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος καθ' ἑαυτὸς καθ' ἑαυτὸν θεωρούμενος καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδιότητος κεχωρισμένος;*

Einheit des Menſchen in zwei geſonderte Weſen, Leib und Seele, und die Seele wieder in drei geſonderte Seelen zerfallen ließ. Wenn dieſe Lehre nicht völlig zum Polytheismus ſich zurückwendete, ſo geſchah es nur deswegen, weil dabei noch ein völlig dunkler Begriff von der Einheit Gottes feſtgehalten werden mochte, wie auch die Einheit des Menſchen und der Seele nur in einem ſolchen dunkeln Begriff dabei ſtehen bleiben konnte.

Wenn nun auch dieſer Gebrauch der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu vielen Ketzereien geführt hatte, ſo konnte dies doch nicht davon abhalten ſie ferner für die Darſtellung der Kirchenlehre zu benutzen. Man brauchte ſie nur noch äußerlicher, noch mehr allein die Form der Begriffe und der Schlüſſe anwendend zu faſſen, um vor ſolchen Abweichungen von der Kirchenlehre ſich zu hüten, wie ſie dem Johannes Philoponus begegnet waren. Zunächſt zwar mochten die Schriften des Johannes dahin wirken, daß die Monophyſiten das Anſehn des Ariſtoteles in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen über alles erhoben und dieſen Philoſophen, wie ihnen vorgeworfen wird [1]), wie einen Heiligen, wie den dreizehnten Apoſtel verehrten. Aber auch in der orthodoxen Kirche blieb dies nicht ohne Nachwirkung. Die Commentare, welche Johannes Philoponus über die Ariſtoteliſchen Schriften verfaßt hatte, wurden trotz ſeiner Ketzereien fleißig benutzt, ſo wie andere ähnliche Werke der heidniſchen Ariſtoteliker, und wir werden ſpäter beim Johannes Damaſcenus eine Anwendung

1) In einer Schrift, welche unter den Werken des Joh. Damaſc. ſteht, contra Jacobitas p. 399.

der Aristotelischen Philosophie auf die Zusammenstellung der Kirchenlehren finden, welche ganz in diesem Sinne verfaßt ist. Aber freilich das innere Leben der Religion konnte bei einem solchen Gebrauche philosophischer Lehren eben so wenig gewinnen, als die philosophische Durchbildung der kirchlichen Lehrweise, und wir haben es schon früher ausgesprochen, wie eben aus dieser äußerlichen Fassung des Kirchenglaubens der Mysticismus hervorging, welcher in dieser Zeit mit großem Erfolg sich erhob und dem Geiste der Zeit so zusagte, daß er bald neben der kirchlichen Fassung der Lehre eine unbestrittene Anerkennung fand, ja von der theologischen Lehre selbst gleichsam als ihre Ergänzung aufgenommen wurde [1]). Eben deswegen werden wir ihn zu betrachten haben, ehe wir den Abschluß der Kirchenlehre im Morgenlande in das Auge fassen.

5. Der falsche Dionysius Areopagita.

Der Mysticismus hat sich zu keiner Zeit aus der christlichen Kirche ganz verloren. Nur durch das wissenschaftliche Streben in ihr wird er niedergehalten; so wie aber dieses doch auch niemals ein vollkommener Ausdruck des heiligen, in der Kirche waltenden Geistes gewesen ist, so hat es auch niemals an der Scheu fehlen können, welche dem Mysticismus zum Grunde liegt, an der Scheu vor wissenschaftlicher Behandlung der Dogmen. Nur nicht immer ist der Mysticismus mit gleicher Stärke

1) Schon Joh. Phil. erwähnt den Dionysius Areopagita mit dem größesten Lobe.

rege geweſen, nicht immer hat er mit vollkommen entwickeltem Bewußtſein ſich ausgeſprochen. Er mußte ſo lange zurücktreten, als die Entwicklung der Kirchenlehre mit dem Bewußtſein des Gelingens betrieben wurde und die friſcheſten Kräfte der Kirche in Anſpruch nahm. Doch auch in dieſen Zeiten behaupteten ſich neben dem dogmatiſchen Beſtreben die Zweifel, welche aus den verdrängten Meinungen ſtammten oder überhaupt im Gegenſatz gegen die Formel der Lehre in unentwickelter innerer Beſchaulichkeit Befriedigung ſuchten. So konnten der Gnoſticismus und die Lehren der Alexandriniſchen Kirchenväter, beſonders des Origenes Anknüpfungspunkte des ſpätern Myſticismus werden. Als aber die Entwicklung der Kirchenlehre zu ermatten anfing, mußte das Bewußtſein des Unbefriedigenden in ihren Satzungen deutlicher hervortreten, und es war nunmehr die Zeit gekommen, wo myſtiſche Lehren ihr Haupt offen erheben, ja neben der Kirchenlehre ſich behaupten konnten.

Das Aufkommen des Myſticismus ſteht, wie man bemerkt hat, mit der Ausbreitung des Mönchslebens, beſonders wie es im Orient ſich geſtaltete, in Verbindung. Die eine Erſcheinung aus der andern abzuleiten würde eben ſo wenig wiſſenſchaftlich genügen, als geſchichtlich ſich rechtfertigen laſſen; denn ſie kommen auch getrennt von einander vor[1]); aber ſie hängen doch in einem gemeinſchaftlichen Grunde zuſammen. Wir haben ſchon

1) Namentlich weiſt Dionyſius Areopagita dem Mönchthum nur eine niedere Stufe in der kirchlichen Hierarchie an. Ep. 8, 1 sq. u. ſonſt.

bemerkt, daß die Absonderung des Mönchslebens von der Gemeinheit der Kirche wesentlich daraus hervorging, daß bei der weitern Ausbreitung der Kirche die Strenge des alten christlichen Lebens in ihrem Gegensatz gegen die weltlichen Bestrebungen sich nicht festhalten ließ und daß man dadurch gedrungen wurde in einem engern Kreise eine größere Heiligkeit des Lebens zu suchen. Ähnlich wie im Praktischen fand nun auch im Theoretischen eine solche Absonderung statt aus demselben Triebe heraus. Nachdem die Kirchenlehre sich entwickelt hatte und Gemeingut der Gläubigen geworden war, suchte man auch wieder eine größere Tiefe des Glaubens im Gegensatz gegen den öffentlichen Glauben, weil dieser in demselben Grade, in welchem er auch den Oberflächlichsten zugänglich zu sein schien, den tiefer Strebenden ungenügend erscheinen mochte.

Hierzu kam, daß durch die heidnische Philosophie, indem sie von neuem und in größerem Maße unter die Christen eindrang, dem Zweifel und mithin dem Mysticismus Nahrung geboten werden mußte. Hieraus erklärt es sich, daß dieser besonders in Verbindung mit der Neu-Platonischen Philosophie sich zeigt. So konnten wir schon beim Eunomius, beim Gregorius von Nyssa und ihren Zeitgenossen eine Neigung zum Mysticismus finden. Diese mußte aber allmälig wachsen, so wie der philosophische Gedanke von der Bearbeitung der kirchlichen Lehrweise sich zurückzog. Wir können die Spuren hiervon ziemlich weit verfolgen. Schon in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bildete sich die schwärmerische Secte der Mönche, welche unter dem Namen der Euchiten bekannt ist und sich Jahrhunderte lang erhielt, in einer entschieden

mystischen Richtung [1]). Unter andern ähnlichen Erscheinungen finden wir am Ende des fünften Jahrhunderts auch unter den Monophysiten einen nicht weniger schwärmerischen Mystiker, den Bar Sudaili [2]), und es waren ebenfalls die Monophysiten, welche sich zuerst im J. 532 auf die Schriften des falschen Dionysius Areopagita beriefen, die um diese Zeit bekannt wurden und trotz mancher Zweifel gegen ihre Echtheit bald eine allgemeine Anerkennung unter den verschiedensten christlichen Parteien fanden und viele Jahrhunderte hindurch eine Hauptquelle mystischer Lehren abgaben.

Der Verfasser dieser Schriften ist ohne Zweifel ein Betrüger, der absichtlich eine ihm fremde Person spielt und für seine frommen Zwecke es für erlaubt hält eine geheime Überlieferung kirchlicher Lehre zu erdichten. Nur auf einen Verfasser der verschiedenen Schriften, welche denselben Namen an der Spitze tragen, haben wir zu rathen, da sie alle ganz in demselben Geiste und in derselben aufgeblasenen Schreibart verfaßt sind. Unter den uns bekannten Männern jedoch können wir keinen auffinden, welchen wir auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit für den Verfasser dieser Schriften halten dürften. Seinen Ruhm hat er nicht gewollt, sondern die Verbreitung einer Ansicht, welche er einigermaßen systematisch ausbildete und in welcher er wohl weniger die Lehre des Christenthums

1) S. Neander's Kirchengesch. II S. 514 ff.

2) Ebend. S. 1181 ff. Er wird mit dem Hierotheus in Verbindung gebracht, auf welchen sich Dionysius Areopagita mehrmals beruft.

als das Weſen der Religion zu finden meinte. Die Zeit, wo dieſe Schriften bekannt wurden, iſt wahrſcheinlich von ihrer Entſtehung nicht weit entfernt [1]). Sie gehören ganz dem Gedankenkreiſe an, in welchem unſere Geſchichte ſich ſo eben bewegt, verrathen aber in der That keine ſolche ſchöpferiſche Kraft, daß wir dem Verfaſſer zutrauen könnten, er wäre im Stande geweſen die Vorſtellungen, mit welchen er verkehrt, der Zeit ihrer Verbreitung vorwegzunehmen.

Als die Hauptabſicht ſeiner Schrift ſpricht ſich unzweideutig aus der öffentlichen Gottesverehrung und Kirchenlehre eine andere geheime Religion an die Seite zu ſetzen, welche jene zwar nicht ausſchließen ſoll, aber doch als etwas Untergeordnetes behandelt. Er betrachtet ſich als einen in die göttlichen Geheimniſſe Eingeweihten und ermahnt die, welche mit ihm an dieſen Geheimniſſen Theil haben, ſie der Menge nicht zu verrathen. Sie dürfen zwar ausgeſprochen werden, aber nur als Räthſel für die Unkundigen [2]). Überraſcht wird man aber, wenn man findet, daß der falſche Dionyſius zu der uneingeweihten

1) Die Meinung, welche Baumgarten-Cruſius (opusc. theol. p. 261 sqq.) aufgeſtellt hat, daß der Verf. im 3 Jahrh. geſchrieben habe, als der Streit noch gegen die Gnoſtiker herſchte (p. 277.), kann ich nicht theilen. Baumg. Cruſ. meint, die Tendenz gehe hauptſächlich gegen die Gnoſtiker, aber die Gnoſis, welche er nicht ſowohl beſtreitet, als geringſchätzig behandelt, iſt vielmehr die Kirchenlehre. Zwiſchen ſeiner Emanationslehre und der gnoſtiſchen finde ich den weſentlichen Unterſchied nicht, welchen B. C. annimmt. Meine Gründe dieſe Schriften früheſtens gegen das Ende des 5 Jahrh. zu ſetzen, werden aus der Darſtellung der Lehre erhellen.

2) De div. nom. 1, 8; de coel. hier. 2, 2.

Menge besonders die rechnet, welche auf die Erkenntniß Gottes ausgehen, nicht eingedenk, daß Gott in Finsterniß sich verborgen hat [1]). Ein jedes Bestreben also Gott zu erkennen erscheint ihm nur als ein niederes Werk, welches keineswegs den Eingeweihten gezieme. Diese müssen vielmehr anerkennen, daß sie ihre Gedanken und Wahrnehmungen zu beschwichtigen haben, wenn sie an Gott Theil nehmen wollen. Denn alle Gedanken gehen doch nur auf das Seiende, Gott aber ist über dem Seienden [2]). Jeder menschliche Gedanke ist in Wahrheit nur ein Irrthum, wenn man ihn mit dem Bleibenden der göttlichen Einsicht vergleicht [3]). Nicht einmal eine solche Einsicht (νόησις) sollen wir Gott zuschreiben; er ist auch nicht die Wahrheit, noch der Irrthum; er ist nichts vom Seienden oder Nicht-Seienden und überhaupt über jedem Setzen oder Aufheben erhaben und würde nur als das zu bezeichnen sein, was über allen Gegensätzen ist, wenn er überhaupt bezeichnet werden könnte [4]). Alle Wahrheit des Verstandes daher sollen wir verlassen, uns selbst von uns absondern und in das Dunkel des Nicht-Wissens untertauchen, um dem Geheimnisse, dem Schweigen Gottes uns zu nahen [5]). Dionysius thut sich nicht genug in der

1) De myst. theol. 1, 2. οἰομένους εἰδέναι τῇ κατ' αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ.

2) De div. nom. 1, 4; 5; 2, 3; 4, 3.

3) Ib. 7, 1. πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐστι κρινομένη πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων.

4) De myst. theol. 5; ep. 1.

5) De myst. theol. 1, 1 sq.; de div. nom. 4, 2; 22.

Verkündigung des verborgenen Gottes; ihn Gott zu nennen reicht ihm nicht aus, er ist Übergott [1]; nicht allein das Vollkommene und Vollkommenste will er ihn genannt wissen, sondern auch das Übervollkommene [2]; nicht allein unaussprechlich und unerkennbar ist er, sondern überunaussprechlich und überunerkennbar [3]. Nur seine Kräfte erkennen wir und in der Weltschöpfung hat er sich nicht offenbart, sondern verhüllt, indem er da alle seine Geschöpfe wie eine Hülle um sich geworfen, durch welche wir von ihm getrennt sind [4]. Es werden der Schlaf und das Wachen Gottes unterschieden; in jenem ist Gott in sich; das Geheimniß und Verborgene seines Wesens ist darin ausgedrückt; im Wachen Gottes aber haben wir ein Symbol seiner Vorsehung und Sorge für andere Dinge [5], in welchem er also sein Geheimniß nicht verräth und gleichsam außer sich ist. So finden wir den falschen Dionysius in einem unzweideutigen Widerspruch gegen jede Lehre, welche uns zur Erkenntniß Gottes führen will, sei es durch unmittelbare Untersuchung seines Begriffs, sei es durch Betrachtung seiner Werke und seiner Wirksamkeit in der Welt. Die skeptische Natur seiner Denkweise ist außer allem Zweifel. Daraus erklärt sich seine Gleichgültigkeit gegen die Lehrmeinungen und gegen

1) De div. nom. 2, 10; 13, 3.

2) Ib. 13, 1.

3) Ib. 2, 4.

4) Ib. 2, 7; ep. 9, 2.

5) Ep. 9, 6. *Θεῖον ἴσμεν εἶναι τὸ ἐξῃρημένον τοῦ Θεοῦ καὶ ἀκοινώνητον ἀπὸ τῶν προνοουμένων· ἐγρήγορσιν δὲ τὴν εἰς τὸ προνοεῖν αὐτοῦ τῶν παιδείας ἢ σωτηρίας δεομένων προοχήν.*

jede Polemik ſelbſt wider die Heiden. Ihm genügt es Gott zu haben, dies ſcheint ihm jeden Irrthum niederzuſchlagen [1]; zu erkennen aber, was Gott ſei, hält er in aller Rückſicht für unmöglich.

Schneidet er nun ſo den Weg der Erkenntniß ab, um zu Gott zu gelangen, ſo muß er einen andern Weg zu dieſem Ziele ſehen. Aber nicht leicht iſt es aus ſeinen Äußerungen dieſen herauszufinden. Auch die praktiſche Gottesverehrung, ſei es in Werken des Lebens, ſei es in Religionsübungen, gilt ihm eben ſo wenig, als die Erkenntniß [2]. Er läßt alles dies beſtehn, ſchließt ſich in ſeiner Lehrweiſe an die kirchlichen Formeln an und wird es eben ſo auch mit den heiligen Gebräuchen gemacht haben; aber alles dies gilt ihm nur als etwas Äußeres und Niederes gegen die Weihungen ſeiner geheimen Gottesverehrung. Er unterſcheidet von der offenbaren Überlieferung, wie ſie in der heiligen Schrift gegeben iſt, eine geheime, welche nicht, wie jene, beweiſe und lehre, ſondern durch Einweihung thue und in Gott hineinverſetze [3]; aber von der einen Seite kann er doch nicht verhehlen, daß auch die letztere nur in Symbolen von Gott rede, wie die erſtere [4], und von der andern Seite giebt er auch eine Verehrung der heiligen Schrift zu erkennen, welche deren Ausſprüche nicht geringer achtet, als jene

---

1) Ep. 6; 7, 1 sq.

2) Ep. 6, wo θρησκεία und δόξα neben einander geſtellt werden.

3) Ep. 9, 1. δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις. De eccl. hier. 1, 4.

4) Ll. ll.

geheime Überlieferung [1]). Man kann also nicht verkennen, daß es mit jenen heiligen Überlieferungen nicht viel auf sich habe, daß vielmehr alles auf das Verständniß der heiligen Symbole ankomme, wenn wir in den Sinn seiner mystischen Lehre eindringen wollen. Offenbar liegt also auch seinem Skepticismus eine positive Lehre zum Grunde, so wie eine jede Verneinung aus einer Bejahung hervorgeht; ohne eine solche würde er zu einer Erklärung der heiligen Symbole gar nicht gelangen können.

Aus den Gründen, welche er gegen die Erkenntniß Gottes gebraucht, wird sich ersehen lassen, was er eigentlich will. Er nimmt zwei Wege an, auf welchen man zum Gedanken Gottes kommen könnte, den einen durch Bejahungen, den andern durch Verneinungen. Der erstere gehe von oben nach unten, die Einheit in ihre Vielheit auflösend, der andere von unten nach oben, das Besondere zur Einheit des Ganzen zusammenziehend [2]). Aber es ist sehr bezeichnend für seine Denkweise, daß er den verneinenden Weg dem bejahenden vorzieht [3]). Er führt es als eine Vorschrift der geheimen Überlieferung an, daß die Verneinungen von Gott wahr, die Bejahungen unpassend sind, und schließt daraus, daß es besser sei Gott durch unähnliche Bilder darzustellen, als durch ähnliche, welche nur zu Täuschungen Veranlassung gäben [4]). Dies

1) De div. nom. 2, 2. Seine symbolischen Auslegungen schließen sich fast immer an die heilige Schrift an.

2) Ib. 1, 4; 13, 3; de myst. theol. 2; 3; de coel. hier. 2, 3; 15, 1.

3) De div. nom. 13, 3.

4) De eccl. hier. 2, 3. *εἰ τοίνυν αἱ ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων*

ſtimmt vollkommen damit überein, daß Gott ſelbſt als das Nicht-Seiende betrachtet wird, welches nur durch die Abſonderung alles Seienden unſern Gedanken ſich darſtelle; ja daß wir ſelbſt eine Beraubung in Gott anerkennen ſollen, indem nur das wahrhaft das Gute und Schöne ſei, was mit der Wegnahme aller Dinge geſetzt werde [1]). Hiermit wird nun in der That jeder Gegenſatz in Gott zuſammengefaßt; ſelbſt das Gute und das Böſe iſt in ihm geeinigt; denn das Böſe iſt ja nur das Nicht-Seiende. Das Böſe iſt in ihm aber nicht als Böſes und Nicht-Seiendes, ſondern als Gutes und Seiendes. Gott kennt das Böſe als Gutes [2]). So ſollen wir darauf aufmerkſam gemacht werden, daß unſer Verſtand die Dinge nicht nach ihrer Wahrheit erkennt; daß ſie oft völlig das Gegentheil von dem ſind, was ſie unſerm beſchränkten Denken zu ſein ſcheinen. Aber in der That wir lernen daraus noch mehr; wir erſehen daraus, daß unſer Verſtand doch einiges von Gott zu erkennen im Stande iſt, indem er in ihm die Einheit aller Gegenſätze erblickt. Wie ſich auch der falſche Dionyſius wenden mag, um alle Begriffe des Verſtandes von ſeinen Lehren über Gott zu entfernen, ſo gehen doch alle ſeine

---

ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι, τῇ κρυφιότητι τῶν ἀπορρήτων οἰκειοτέρα μᾶλλόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἡ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία. De myst. theol. 2.

1) De div. nom. 4, 7. τολμήσεις δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὂν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ· τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως ὕμνηται. Ib. 10; 20.

2) Ib. 19; 30.

Bejahungen und Verneinungen davon aus, daß Gott, das oberſte Princip aller Dinge, eine Einheit ſei. Keine Zweiheit kann Princip ſein; die Einheit muß einer jeden Zweiheit zum Grunde liegen [1]). Nimm das Eins weg und alles wird dahin ſein [2]). Zwar fällt dem Verfaſſer dieſer untergeſchobenen Schriften ein, daß die Einheit aller Gegenſätze auch Vielheit ebenſo gut wie Einheit in ſich umfaſſen müſſe; aber wenn auch, ſo überwiegen doch und herſchen in den göttlichen Dingen die Einigungen über die Scheidungen [3]).

Damit ſtimmt es nun beſtens überein, daß auch der Weg, durch welchen wir zur Gemeinſchaft mit Gott gelangen ſollen und welcher höher geprieſen wird als jedes Denken und Erkennen, der Weg der Einigung heißt [4]). Auf etwas Ähnliches weißt es hin, wenn er Liebe genannt wird, göttliche Liebe, von welcher Dionyſius ſagt, daß ſie ekſtatiſch ſei, indem ſie den Liebenden aus ſich herausverſetze und in das Geliebte einführe [5]). Es iſt das kein Lernen oder Erkennen, ſondern ein Erleiden, welches in Sympathie myſtiſch mit Gott uns vereinigt [6]). Es

---

1) Ib. 4, 21.

2) Ib. 13, 3.

3) Ib. 2, 11.

4) Ib. 1, 1. *κατὰ τὴν κρείττονα τὴν* (l. *τῆς*) *καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν.* Ib. 4, 11. *ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γινομένη δὲ ἑνώσεως ἀγνώστοις ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ.*

5) Ib. 4, 10 sqq.; 13. *ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων.*

6) Ib. 2, 9. *οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα.*

verſteht ſich aber, daß dieſe myſtiſche Liebe ſehr verſchieden von der praktiſchen Liebe iſt, durch welche Auguſtinus und die ältern Kirchenväter zur Erkenntniß Gottes uns führen wollten. Wie die theoretiſche, ſo iſt die praktiſche Vernunft des Höchſten nicht fähig.

Wollen wir uns ein Verſtändniß deſſen verſchaffen, was Dionyſius unter Einigung und Liebe verſteht, ſo müſſen wir noch etwas weiter die Überzeugungen verfolgen, welche ſeinem Zweifel an alle Wiſſenſchaft zum Grunde liegen. Sie beruhen auf Emanationslehre und ſchließen ſich in dieſem Punkte ganz dem Neu-Platonismus an, nur daß die Grade der Emanation eine chriſtliche Bezeichnung erhalten haben. Dionyſius erklärt, die Liebe Gottes ſei ekſtatiſch, wie unſere Liebe zu Gott; ſeine überfließende Güte habe es nicht geduldet ohne Erzeugniß zu bleiben, und ſo ſei er herausgegangen aus ſich ſelbſt, ſei praktiſch geworden und habe das Seiende von ſich ausfließen laſſen. Gott geht in dieſen Ausflüſſen aus ſich heraus und geht auch nicht heraus[1]), denn er bleibt ja die Einheit aller Gegenſätze, welche alle Vielheit in ſich umfaßt. Da werden auch die alten Bilder wieder gebraucht, daß Gott wegen ſeiner Überfülle überfließe, daß er ausſtrale wie ein Licht und daß alsdann auch die

1) lb. 4, 10 fin. *αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι.* lb. 13. *ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται. — — πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπεροὐσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ.* Eben ſo wird auch de myst. theol. 3 eine Immanenz der Emanationen in Gott geſetzt.

vernünftigen Geiſter, welche von ihm ausgehn, die Kraft empfangen ihre Fülle aus ſich wie aus einer Quelle auszugießen in die Seelen, welche die zweite Stufe der Emanation bilden und nicht minder die Kraft haben weitere Emanationen aus ſich zu entlaſſen [1]). Aus dieſer gradweiſe ſich fortſetzenden Emanation bildet ſich nun die himmliſche Hierarchie, welche der falſche Dionyſius als eine Ordnung der Engel beſchreibt, ſo wie ſie auch durch eine Offenbarung der Engel uns bekannt geworden ſein ſoll [2]). An die himmliſche Hierarchie ſchließt ſich die weltliche, die kirchliche Hierarchie an, welche als ein analoges Abbild der himmliſchen betrachtet wird und nothwendig iſt, weil wir durch ſinnliche Bilder zur höhern Wahrheit aufgeführt werden müſſen [3]).

Fragen wir, warum ſolche Grade unter den Ausflüſſen angenommen werden ſollen, ſo wird uns ganz im Sinn der Emanationslehre geantwortet, daß die göttliche Güte doch nicht Allen in gleicher Weiſe ſich mittheilen könne [4]). Denn es gilt als Grundſatz, daß die Wirkung der Urſache nicht vollkommen gleich ſein könne, ſondern geringer ſein müſſe, als dieſe, nur ein Abbild dieſer darſtellend [5]),

---

1) De div. nom. 4, 2; 13, 1.

2) De coel. hier. 6, 1. Es werden §. 2 neun Ordnungen der Engel in drei Triaden angegeben, deren Beſchreibung in den folgenden Capiteln enthalten iſt.

3) Ib. 1, 3. Am deutlichſten werden die Geſchäfte der Liturgen der Prieſter und der Hierarchen de eccl. hier. 6 cont. 3, 5 unterſchieden.

4) De div. nom. 4, 20.

5) Ib. 2, 8. *οὐδὲ γὰρ ἐστιν ἀκριβὴς ἐμφέρεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις.*

und dieſem Grundſatze gemäß wird auch das Verhältniß des Emanirenden und des Emanirten beurtheilt, ſo daß Gott ſeine Vollkommenheit nicht vollkommen mittheilen kann. Dem Einwurfe, daß ein jedes Nicht-Können der Allmacht Gottes zuwider ſein würde, begegnet der Areopagit nur dadurch, daß er es als etwas Gottes Weſentliches ſetzt das Unmögliche nicht zu vermögen [1]). Er ruft aber auch, um die Ordnung der Grade, in welcher Gott ſich mittheilt, als etwas Nothwendiges darzuſtellen, jenen alterthümlichen Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit Gottes zu Hülfe, welchen wir auch beim Auguſtinus gefunden haben. Gott iſt gerecht, indem er jeder Ordnung der Dinge ihr Maß nach ihrer Würdigkeit verleiht und dadurch das abgeſonderte Daſein einem jeden bewahrt [2]). Des einen Seienden ſollten nicht alle Dinge in einer Weiſe theilhaftig ſein, ſondern ſo, wie einem jeden die göttliche Wage ſein Loos nach ſeinem Werthe zutheilte [3]). Mit dieſem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit ſetzt Dionyſius auch in einer ähnlichen Weiſe, wie Auguſtinus, den Begriff der göttlichen Güte und Schönheit in Verbindung [4]).

Betrachten wir nun die Folgerungen, welche in dieſer

---

1) Ib. 8, 6.

2) Ib. 8, 7; 9. *αὕτη γοῦν ἡ θεία δικαιοσύνη καὶ σωτηρία τῶν ὅλων ὑμνεῖται τὴν ἰδίαν ἑκάστου καὶ καθαρὰν ἀπὸ τῶν ἄλλων οὐσίαν καὶ τάξιν ἀποσώζουσα καὶ φυλάττουσα.*

3) De eccl. hier. 1, 2. *μετέχουσι δὲ οὐχ ἑνιαίως ταὐτοῦ τε καὶ ἑνὸς ὄντος, ἀλλ' ὡς ἑκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν.*

4) De div. nom. 4, 7.

Emanationslehre liegen, so wird sich ergeben, was wir unter der Einigung des falschen Dionysius zu verstehn haben. In der absteigenden Ordnung der Ausflüsse ist eine jede Stufe durch ihre Natur an das Maß des Seins gebunden, welche sie empfangen hat. Nur dieses Maßes ist sie fähig und ihm gemäß wirken die höhern Mächte, von welchen sie ausgeflossen ist, die Offenbarung des Göttlichen, welche ihr zukommt. Zwar wird den Menschen auch Freiheit zugestanden, aber doch keineswegs eine solche, welche die Wirksamkeit der höhern Mächte in ihnen hemmen könnte [1]). Das Maß unseres Seins ist uns durch unsere Stellung in der Welt, durch unsern Rang in der Abfolge der Ausflüsse gegeben, und nur dieser natürlichen Ordnung des Daseins uns anschließend können wir an Gott Theil haben. So ist es auch mit allen Wesen in der Welt. Sie empfangen alle nach der verschiedenen Stufe ihres Seins und nach dem verschiedenen Maße ihrer Kräfte die Gemeinschaft und Offenbarung Gottes [2]). Wir müssen uns daher unserer Ordnung fügen und an sie uns anschließen, und nur hierin besteht die Einigung, welche der falsche Dionysius preist, daß

1) De coel. hier. 9, 3 sqq. Man darf in diesem Punkte keine strenge Folgerichtigkeit erwarten; man findet eine solche in keiner Emanationslehre und überdies ist beim Dion. der Begriff der Freiheit so unbestimmt, wie in der Griechischen Kirche überhaupt. Sie wird vorausgesetzt, hat aber im Systeme ihre Grenzen, welche nicht weiter bestimmt werden.

2) De div. nom. 1, 1; 2, 6; de coel. hier. 4, 1. ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον, τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἑκάστῳ (ἕκαστον?) τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας.

wir nicht durch Verkehrtheit des Willens oder durch Mangel an Liebe uns abzusondern streben, sondern den Zusammenhang der Ordnungen bewahren und durch die nächst höhere Ordnung, mit welcher wir unmittelbar zusammenhängen, auch der Gemeinschaft mit den höhern Ordnungen theilhaftig werden [1]). Die göttlichen Ausflüsse ziehen uns zu Gott empor; aber ein jeder niedere Grad wird nur durch die mittlern Grade mit dem höchsten verbunden. So hängen wir mit Gott nicht unmittelbar, sondern nur durch die Engel zusammen [2]). So müssen wir an die göttliche Ordnung uns anschließend zu Gottes Gemeinschaft aufsteigen, die weniger Kundigen von den Kundigern lernend; selbst unter den Menschen ist es so, weil auch unter ihnen solche Ordnungen und Grade der Erleuchtung stattfinden, die kirchlichen Grade, deren höchster uns durch die Engel mit der himmlischen Hierarchie verbindet; dies ist die Kette der Wesen, durch welche alles geeinigt ist [3]). Da fließen die einzelnen Ordnungen, obwohl eine jede für sich bestehend, jede in ihrem eigenthümlichen Wesen, in ihrer bestimmten Grenze, zu einem Ganzen zusammen, wie das Licht vieler Leuchten zu einem

---

1) De coel. hier. 12, 2; 13, 3.

2) Ib. 1, 1; 4, 3. *διδάσκει δὲ καὶ τοῦτο σοφῶς ἡ θεολογία, τὸ δι' ἀγγέλων αὐτὴν εἰς ἡμᾶς προελθεῖν, ὡς τῆς θεονομικῆς τάξεως ἐκεῖνο θεσμοθετούσης, τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι.* De eccl. hier. 6 myst. 3, 6. Zwar wird ib. 4 cont. 3, 2 auch von einer unmittelbaren Erleuchtung der göttlichen Männer gesprochen, aber wie das zu verstehn sei, lehren die vorhergehenden Stellen, besonders de coel. hier. 13, 3.

3) Ep. 8, 3; de div. nom. 7, 3.

Ganzen ſich vereinigt [1]). Aber wie auch dieſe Einigung geſchehn möge, immer haben wir uns dabei zu erinnern, daß ein jedes Weſen nur in dem beſtimmten Grade ſeines Daſeins an Gott Theil hat, nicht in vollkommener Weiſe. Auch die Engel erkennen Gott nicht vollkommen; denn göttliche Einigung iſt höher, als die Einigung der Geiſter und alle Einigung überhaupt kann doch das Weſen Gottes an ſich nicht faſſen [2]). So bleibt ein jedes Weſen auf ſeiner Stufe gebannt; den engliſchen Geiſtern kommt die einige Anſchauung des Geiſtigen zu, welches in Gott iſt; die Seelen haben das Logiſche, welches in zeitlicher Folge der Gedanken um die Wahrheit umher im Kreiſe ſich bewegt, aber das Viele in Eins zuſammenfaſſend doch an den engliſchen Gedanken Theil hat, ſo viel es Seelen vergönnt iſt; ſelbſt die ſinnliche Wahrnehmung darf man einen Nachhall der Weisheit nennen und die gefallenen Dämonen haben doch noch, ſofern ſie Geiſter ſind, Anſpruch darauf aus der Weisheit zu ſein. Nicht anders iſt es mit den Stufen der Menſchen in der kirchlichen Hierarchie. Die Liturgen reinigen, die Prieſter erleuchten; die Hierarchen weihen ein und unter den Laien entſprechen dieſen heiligen Ordnungen die noch zu Reinigenden, welche der Gemeinſchaft noch nicht würdig ſind, das heilige Volk, welches an der Anſchauung Theil hat und die Mönche, welche der Weihen theilhaftig ſind. So hat alles Theil am Göttlichen in ſeiner Ordnung; aber nur Gott allein kommt das Wiſſen ſeiner ſelbſt zu [3]).

1) De div. nom. 2, 4.
2) Ib. 1, 4; 5, 1; 13, 4.
3) Ib. 7, 2; de eccl. hier. 6 cont. 3, 5.

Wir haben in dieſer Lehre des falſchen Dionyſius die ſtrenge Durchführung eines Grundſatzes anzuerkennen, welcher uns ſchon an manchen Punkten unſerer Geſchichte entgegengetreten iſt, des Grundſatzes, daß alles von Gott nach ewigen Begriffen in gewiſſe Stufen des Daſeins vertheilt ſei. Man wird daraus erkennen, zu welchen Ergebniſſen er führe. Daß mit ihm die Verheißungen des Chriſtenthums, des Schauens Gottes, der Vollendung unſeres Weſens, nicht vereinbar ſind, zeigt ſich deswegen in dieſer Lehre auf das deutlichſte, weil Dionyſius von keiner Folgerung ſich abſchrecken läßt die Einigung oder den weſentlichen Zuſammenhang aller Geſchöpfe in dem ſchöpferiſchen Gedanken Gottes zu behaupten. Wir können auch hieran wieder erkennen, wie die Vernachläſſigung der Unterſuchung über die Natur und über ihr Verhältniß zur Vernunft ſich rächte. Denn in der Betrachtung der Natur mochten allerdings Gradunterſchiede als nothwendig erſcheinen, welche die Vernunft doch nur als überwindliche zugeben durfte. Wo aber die Unüberwindlichkeit der Gradunterſchiede ſo unumwunden behauptet wird, daß darüber die unmittelbare Verbindung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer verloren geht, wie im dieſem Myſticismus des falſchen Dionyſius, da kann man nicht anſtehn zu behaupten, daß eine ſolche Lehre die weſentlichen Punkte des Chriſtenthums außer Augen verliert. Zwiſchen der Emanationslehre der Gnoſtiker und des Dionyſius Areopagita iſt hierin kein weſentlicher Unterſchied. Wie jene ihre Stufen unter den Aeonen haben, ſo hat dieſer ſeine Abſtufungen unter den Engeln; wie jene die natürlichen Unterſchiede zwiſchen geiſtigen, ſeeliſchen und materiel-

len Menſchen ſetzen, ſo macht dieſer ſeine Unterſchiede in der kirchlichen Hierarchie. Unmittelbar mit Gott ſich verbinden zu wollen, das hält dieſer, wie jene, für einen unſeligen Hochmuth. Daher empfiehlt er auch an die Fürbitten der Heiligen uns zu wenden, ſo wie der Markoſier die Achamoth, ſo wie der Heide ſeine niedern Götter anrief [1].

Fragen wir nach den zunächſt liegenden geſchichtlichen Anknüpfungspunkten für dieſe Lehre, ſo werden wir nicht darüber zweifeln können, daß ſie in der Neu-Platoniſchen Philoſophie zu finden ſind. Die Emanationslehre in denſelben Bildern und Stufen beim Dionyſius wie bei den Neu-Platonikern iſt hiervon genügendes Zeugniß. Aber Dionyſius entwickelt und beweiſt dieſe Lehre nicht, ſondern ſetzt ſie als allgemein bekannt voraus; er ſchreibt für eine Zeit, in welcher unter den Chriſten dieſe Lehren ſchon weit verbreitet waren. Es iſt auch nicht die erſte Entwicklung der Neu-Platoniſchen Lehre, aus welcher heraus er ſeine Anſicht der Dinge entnimmt. Er iſt weit entfernt der Anſchauung Gottes zu vertrauen, auf welche Plotinus und Porphyrius ſich geſtützt hatten; es iſt vielmehr die myſtiſche Einigung eines Proclus, welcher er ſich zuwendet. Auch genügt ihm jene einfache Emanation nicht, welche Plotinus nur in drei Stufen herabgeführt hatte; die göttlichen und weltlichen Dreiheiten zerlegt er

1) De eccl. hier. 7 cont. 3, 6. ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο τοῖς θεαρχικοῖς κρίμασι νενομοθετημένον, τὰ τὰ θεῖα δῶρα τοῖς ἀξίοις τοῦ μετασχεῖν ἐν τάξει θεοπρεπεστάτῃ δωρεῖσθαι διὰ τῶν ἀξίων τοῦ μεταδοῦναι κτλ.

nach der Weiſe des Proclus in andere Dreiheiten. Vollkommen iſt er mit dieſem einverſtanden, daß wir nicht durch Denken und Erkennen, ſondern durch unſer Sein mit Gott zuſammenhangen [1]). Wer dies beachtet, wird nicht daran zweifeln, daß er nur als eine Ausgeburt der ſpäteſten Entwicklung der Neu-Platoniſchen Schule angeſehn werden könne. Er verhält ſich zum Proclus ungefähr in derſelben Weiſe, in welcher Eunomius zum Plotinus ſich verhielt. Von der chriſtlichen Lehre hat er nur die äußerliche Formel und die äußerlichen Gebräuche angenommen; der Kern ſeiner Denkweiſe aber iſt heidniſch, indem er nur durch niedere Gewalten unſern Zuſammenhang mit dem oberſten Gott vermitteln läßt. Daß er dieſe niedern Gewalten nicht Götter nennt, wie Proclus, können wir nur als etwas Unweſentliches anſehn.

Es iſt ein ausgezeichneter Beweis von Schwäche im Verſtändniß fremder Lehren, daß ein Myſticismus, welcher auf einer ſolchen Grundlage beruhte, dennoch ſo lange Zeit Beifall finden und von den orthodoxeſten Kirchenlehrern als Muſter betrachtet werden konnte. Jedoch dieſer Mangel an Verſtändniß kann uns in dieſen Zeiten nicht auffallen, welche in der Auslegung der heiligen Schrift mit fremden Worten auf das willkürlichſte zu ſchalten ſich gewöhnt hatten. Es war aber unſtreitig ein weit verbreitetes Bedürfniß nach einem tiefern Bewußtſein des Göttlichen, als es die zur Formel erſtarrte Kirchenlehre gewähren konnte, was in den Schriften des falſchen Dionyſius eine Anregung und eine geſchichtliche Stütze für die myſtiſche

1) S. meine Geſch. d. Phil. alter Zeit IV S. 705 ff.

Beſchaulichkeit ſuchte. Daraus erklärt es ſich, daß dieſe Schriften trotz ihrer heidniſchen Elemente und ihres fraglichen Alters bald ihre Verehrer, ihre Scholiaſten und Paraphraſten fanden.

6. Maximus der Bekenner.

Unter dieſen Auslegern der Dionyſiſchen Schriften finden wir im ſiebenten Jahrhundert den Mönch Maximus, einen Mann, der unſtreitig zu den ausgezeichnetſten Männern ſeiner Zeit gehört. Maximus war früher zu weltlichen Geſchäften angeleitet worden und erſter Geheimſchreiber des Kaiſers Heraklius; als er jedoch fand, wie die Häreſie der Monotheleten unter der Aſche glimmte und vom kaiſerlichen Hofe begünſtigt wurde, zog er ſich, um die Freiheit ſeines Urtheils zu bewahren, in das Kloſter zurück und wurde nun gegen die kaiſerliche Gewalt und ſelbſt gegen das päpſtliche Anſehn einer der eifrigſten und kräftigſten Vertheidiger des doppelten Willens. Sein Glaubenseifer ließ ihm noch im hohen Alter die härteſten Martern überwinden und erwarb ihm, als er an den Folgen derſelben im J. 662 ſtarb, den Beinamen des Bekenners.

Wenn ſeine Standhaftigkeit uns Zutrauen für ſeinen Charakter einflößt, ſo wird unſere Achtung für ihn durch die Gaben, welche er in ſeinen Schriften entwickelt, noch bedeutend geſteigert [1]). Zwar die Schwächen ſeines Zeit-

1) Die noch vorhandenen Schriften des Maximus ſind nicht alle gedruckt. Combefiſius, welcher ſeine Werke in 2 Folianten herausgegeben hat, wollte noch einen dritten Band zufügen.

alters und seiner ganzen wissenschaftlichen Bildung, seinen schwankenden Eklekticismus, seine Formlosigkeit, finden wir auch bei ihm wieder; aber das darf uns nicht hindern bei ihm eine Gelehrsamkeit anzuerkennen, welche für seine Zeit ungewöhnlich ist, Tiefe und Gewandtheit, wenn auch nicht Schärfe der Gedanken und eine erhebende Wärme des Gefühls. Seine Philosophie beruht fast ganz auf der Lehre der drei Cappadocischen Häupter der Griechischen Kirche, besonders aber des Gregorius von Nyssa, welchen er den Großen nennt [1]), und in dessen Sinn er sich wohl zu versetzen weiß; dabei ist er aber auch von der Verehrung für andere Männer von Ansehn durchdrungen und weiß durch eine sehr laxe Auslegung die verschiedensten Zeugen für seine Meinung zu stimmen. Denn die geschichtliche Seite der Auffassung, die Auslegung älterer Lehren, im besondern auch der heiligen Schrift ist die schwächste Seite dieser Zeiten [2]). Das geschichtliche Element ihres Glaubens hat sich ganz in die unmittelbaren Nachwirkungen zusammengezogen, welche im

---

Dieser sollte die Scholien zu dem Dionysius Areopagita enthalten, nicht allein die kürzern, welche bei den Werken des Dionys. gedruckt sind, sondern auch weitläufigere zum 4 Briefe an den Cajus, welcher eine besondere Bedeutung für die monotheletischen Streitigkeiten hatte. Die kürzern Scholien scheinen wenigstens nicht alle vom Maximus zu sein. Vergl. Lequien diss. Damascenicae in ed. Joh. Damasc. fol. 38 b sqq.

1) Quaest. in script. qu. 1 p. 15.

2) Die allegorische Auslegung herscht beim Maximus im höchsten Grade vor. Was ist einer Auslegung unmöglich, welche es zur bildlichen Ausdrucksweise der heiligen Überlieferungen rechnet, daß sie die Tempora verwechsele?

Leben der Gegenwart von der Vergangenheit zeugen. Da ist es nun die Kirche in ihrer gegenwärtigen und zeitlichen Gestalt, das letzte Erzeugniß der göttlichen Offenbarung und Erziehung des Menschengeschlechts, welche auch vom Maximus als das Bild Gottes verehrt wird und für uns wirken soll wie Gott [1]). Fast möchte man fürchten, diese Zeiten wären auf dem Wege aus der göttlichen Dreiheit eine göttliche Vierheit zu machen. Gewiß ist es nicht ohne eine große Gefahr den Nachwirkungen der Vergangenheit in der Gegenwart, als wäre in ihnen nichts Krankhaftes zu besorgen, unbedingt sich zu überlassen.

Nur bei einem so wenig kritischen Sinn konnte Maximus in gläubiger Verehrung auch den Lehren des falschen Dionysius sich hingeben. Er thut es mit einer Bescheidenheit, welche auch zugleich ein zu tiefes Eingehn in das Einzelne ablehnt. Er hält seine Seele nicht für rein genug die Mysterien zu fassen [2]); denn er habe noch nicht die wahre Furcht des Herrn, die wahre Tugend und Freiheit von allen leidenden Bewegungen der Seele erreicht, welche zur vollkommenen Einsicht verlangt würden; daher dürfe er auch den höhern und mystischern Lehren sich zu nahen nicht wagen; wer nach ihnen strebe, der möge sich an den heiligen Dionysius den Areopagiten wenden [3]). Auf diese Weise kann er denn auch wenigstens das Anstößigste in der Lehre des Areopagiten entfernen.

---

1) Mystag. 1 p. 494.

2) Quaest. in script. qu. 11 p. 29.

3) Mystag. 24 p. 526 sq.

Wir finden bei ihm nichts von jener Emanationslehre, welche nur durch viele Mittelglieder mit Gott uns zusammenhangen läßt, nichts davon, daß wir durch unsere Natur abgehalten werden sollten über den Grad des Daseins hinauszubringen, welcher uns von der wahren Vollkommenheit ausschließt, vielmehr wird uns eine Erkenntniß Gottes versprochen, welche der Erkenntniß der Engel gleicht [1]), ja eine Vergötterung sollen wir erwarten durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes in uns, jedoch nicht ohne unsern freien Willen, in welcher wir Gott wahrhaft erkennen sollen [2]). Zwar finden wir auch beim Maximus die Anpreisungen des verborgenen Wesens; er mag die tiefern Geheimnisse nicht der Schrift anvertrauen [3]); zwar stellt er den Begriff Gottes, nicht anders, als der falsche Dionysius, über alles Sein und Nicht-Sein und über ein jedes Denkbare und Sagbare, über jede Bejahung und Verneinung und sondert Bejahungen und Verneinungen so von einander, daß er meint, die Verneinungen über Gott wären wahrer, als die Bejahungen [4]); aber dergleichen Äußerungen sind wir auch in einem andern Sinn zu finden gewohnt, als in jenem mystischen, in welchem sie vom Dionysius dem Areopagiten vorgebracht wurden, und daß Maximus sie nur im Sinn der ältern Kirchenväter nimmt, sehen wir daraus, daß er auch die Seele unerkennbar nennt, doch zugleich hinzufügt, daß sie

1) Ib. 23 p. 516; exp. in orat. dom. p. 347. ἰσοτιμίαν τὴν πρὸς ἀγγέλους.

2) Quaest. in script. qu. 6 p. 22; qu. 9 p. 25; qu. 22 p. 45.

3) Ib. qu. 21 p. 44.

4) Ib. qu. 25 p. 53 sq.; mystag. prooem. p. 492 sq.

durch ihre Werke erkannt werde [1]). So ist er auch weit davon entfernt zu behaupten, Gott verberge sich nur in seinen Werken, sondern hält an dem Satze fest, daß die göttlichen Gedanken im Verborgenen in der Schöpfung und Vorsehung durch Zeichen sich uns zu erkennen geben [2]); die physische Verschiedenheit der Geschöpfe soll nicht ihre Einheit verbergen, ihre Eigenthümlichkeit nicht mächtiger sein zur Trennung, als die liebevolle Verwandtschaft, welche ihnen mystisch vermöge ihrer Einigung eingepflanzt ist [3]).

Wir sehen freilich hieraus auch, daß Maximus ebenfalls, wie der falsche Dionysius, auf jene mystische Einigung sich stützt, durch welche wir mit Gott uns verbinden sollen, und es geschieht dies in der That in Ausdrücken, welche seine Neigung zum Mysticismus unzweideutig verrathen. Zwar soll unsere Seele durch die Erkenntniß zu Gott emporgeleitet werden; aber sie soll auch nach der Erkenntniß alles Seiende und alle dem Seienden zugehörige Gedanken überschreiten und sich rein loslösen von jeder eigenen Kraft, sogar von der Kraft des übersinnlichen Denkens, um die Einigung mit Gott zu erleiden, welche über jeden vernünftigen Gedanken geht [4]). Doch

---

1) De an. p. 196.

2) Quaest. in script. qu. 13 p. 30 sq.

3) Mystag. 7 p. 506 sq. *μηδ' εἶναι δυνατοτέραν πρὸς διάστασιν καὶ μερισμὸν τὴν ἕκαστον τούτων ἑαυτῷ περιγράφουσαν ἰδιότητα τῆς μυστικῶς καθ' ἕνωσιν αὐτοῖς ἐντεθείσης φιλικῆς συγγενείας.*

4) Quaest. in. script. prooem. p. 6. *μεθ' ἣν* (sc. *γνῶσιν*), *ὡς πάντα τὰ ὄντα περάσασα μετὰ τῶν αὐτοῖς προσφυῶν νοημάτων,*

unterſcheidet ſich die Denkweiſe des Maximus ſchon darin weſentlich von der Anſicht des falſchen Dionyſius, daß er die Einigung mit Gott als etwas betrachtet, was uns nicht in dieſem irdiſchen Leben zu Theil werden ſoll, ſondern der Vollendung unſeres Seins angehört. Er nennt ſie eine Wahrnehmung, welche dem zukünftigen Leben vorbehalten ſei, nachdem wir von jeder leidenden Gemüthsſtimmung, von jeder ſinnlichen Begierde frei geworden [1]). Wenn da zuletzt die vernünftigen Gedanken verſchwinden ſollen, ſo wird doch vorausgeſetzt, daß ſie zum Aufſteigen nöthig ſeien, und man darf alſo vermuthen, daß doch ihre Ergebniſſe noch bleiben ſollen, während nur das Unvollkommene, welches an ihnen iſt, aufhört und dem Vollkommenen Platz macht; denn Maximus findet an dem vernünftigen Gedanken eine Bewegung und ein Leiden, welches von ſeinem Gegenſtande ausgeht [2]). Von dieſem Leiden durch die weltlichen Dinge ſollen wir aber befreit werden und eine höhere Einigung mit Gott erleiden; ſo ſollen wir auch dem Wiſſen der Welt abſterben, damit wir in reiner Liebe, welche von ſinnlichem und weltlichem Begehren nichts weiß, Gottes theilhaftig werden. Dieſe Liebe Gottes ſoll aber auch nicht ohne Erkenntniß ſein [3]) und wir ſehen alſo wohl, daß ſeine Anſicht von der Einigung mit Gott eine ganz andere

---

πάσης ἀπολελυμένη καθαρῶς καὶ αὐτῆς πρὸς τὸ νοεῖν οἰκείας δυνάμεως πρὸς αὐτὸν πάθῃ τὸν Θεὸν τὴν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν.

1) L. l.; ib. qu. 60 p. 210.

2) De carit. cent. III, 34; 39; 43.

3) Quaest. in script. prooem. p. 11 sq

iſt, als die vom falſchen Dionyſius empfohlene. Nach dieſem ſind wir durch unſer Sein mit Gott verbunden, wenn wir uns nur leidend den höhern Kräften hingeben, durch welche wir mit dem Höchſten zuſammenhängen; nach dem Maximus ſollen wir durch Erkenntniß und Entſagung der weltlichen Begierden zum Bewußtſein des Göttlichen gelangen, doch keineswegs ohne durch die verſchlungenen Wege des Lebens hindurchzugehn. In der That ſcheint dieſer Weg nicht eben anders von ihm gedacht zu werden, als ihn frühere Kirchenväter, beſonders Auguſtinus, ſich gedacht hatten. Nur zwei Punkte möchten verdächtig ſcheinen, theils daß in dieſen Beſchreibungen das leidende Verhalten der Seele zu Gott zu ausſchließlich hervorgehoben wird, theils daß Maximus dieſen Weg der Liebe einen abgekürzten Weg zum Heile nennt[1]). Dies ſind freilich eben die beiden Punkte, in welchen der Myſticismus auch in ſeiner gemäßigten Form vom Wahren abzuweichen pflegt.

Nur eine kurze Überſicht über die Lehren des Maximus von dem vernünftigen Leben und ſeinen Gründen kann uns zeigen, wie weit er hierin das Richtige getroffen oder verfehlt haben möge. Seiner Theologie liegt natürlich der Gegenſatz zwiſchen dem ewigen und unveränderlichen Weſen Gottes und zwiſchen der geſchaffenen Welt zum Grunde. Gott iſt nichts entgegengeſetzt; aber in der Natur des Geſchöpfes liegt der Gegenſatz, weil es ſein Weſen aus dem Nicht-Seienden hat und daher ſein

1) L. l. *πάντων δὲ τούτων τῶν κακῶν ἐστιν ἀπαλλαγὴ καὶ σύντομος πρὸς σωτηρίαν ὁδὸς ἡ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἀγάπη.*

Weſen ſelbſt dem Nicht-Seienden entgegengeſetzt iſt. Jedes Geſchöpf hat von der Gnade Gottes alles, was es hat. Zu allem Guten beſitzt es nur die Fähigkeit es empfangen zu können. Das Werden iſt ihm alſo nothwendig [1]). Gott ſchafft daher nicht allein alle Dinge, ſondern ſeine Wirkſamkeit iſt auch ewig in allen Geſchöpfen gegenwärtig ohne Aufhören; als Vater iſt er Grund alles Seins, als Sohn führt er alles zum Daſein in ſchöpferiſcher Thätigkeit und als heiliger Geiſt bringt er alles zur Vollendung [2]). So ſchließt ſich Maximus an die Lehre der Griechiſchen Kirchenväter von der Dreieinigkeit an. In der Schöpfung hat nun Gott nur das Seiende geſchaffen; alles Seiende aber iſt gut, das Böſe beſteht nur im Nicht-Seienden [3]). Daher iſt auch der erſte Menſch ohne Böſes geſchaffen; er hat die Gnade von allen leidenſchaftlichen Bewegungen frei zu ſein. Als Geſchöpf jedoch iſt er dem Werden unterworfen, und da er durch ſeine eigene Thätigkeit des Guten theilhaftig werden ſollte, mußte er auch die Freiheit des Willens empfangen das Gute zu ergreifen. Durch dieſe Freiheit

1) De carit. cent. III, 27 sqq.

2) Quaest. in script. qu. 2 p. 16 sq. ὁ μὲν εὐδοκῶν, ὁ δὲ αὐτουργῶν, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐσιωδῶς τὴν τε τοῦ πατρὸς ἐπὶ πᾶσι εὐδοκίαν καὶ τὴν αὐτουργίαν τοῦ υἱοῦ συμπληροῦντος. Doch wird Max. auch auf völlige Gleichheit der Hypoſtaſen hingetrieben. Dial. de trin. I p. 395.

3) Quaest. in script. prooem. p. 7 sqq.; anim. brev. ad eos qui dic. an. ante vel post corp. exist. 9. — τὸ κακόν, οὐ τὸ εἶναι χαρακτηρίζει μόνον ἡ ἀνυπαρξία, οὔτενος ποιητὴν τὸν θεὸν μήτε ἐννοεῖν ἡμῖν γένοιτο πώποτε. Abgedruckt in analect. nov. vet. patr. Ven. 1781.

aber ist er vom Guten abgefallen und hat dadurch seine Natur verdorben. Da sind nun die Leidenschaften, Lust und Unlust, Begierden und Furcht in ihm erwacht, und wie sie aus der Sünde hervorgegangen, pflanzen sie auch die Sünde unausbleiblich weiter fort. Indem Maximus dieser Lehre der ältern Kirchenväter sich anschließt, unterscheidet er auch zwischen den natürlichen Bewegungen der menschlichen Seele und zwischen den Bewegungen der verdorbenen Sinnlichkeit. Ohne leidende Bewegung ist die menschliche Seele von Natur nicht; sie ist ihr angeschaffen im natürlichen Begehren, indem die Seele in der Wechselwirkung der Dinge sich zu erhalten strebt; da begleiten auch Lust und Unlust, Begierde und Furcht gleichsam im natürlichen Pulsschlag des Lebens, wie Aus- und Einathmen, wie Zusammenziehung und Ausdehnung, das natürliche Dasein des Menschen; aber diese natürlichen und unverdorbenen Bewegungen des Lebens, bei welchen auch ein Leiden ist, will Maximus nicht Leidenschaften genannt wissen, weil sie ohne Sünde sind und durch die Liebe Gottes leicht überwunden werden. Sie streben nur nach dem Ziele der Natur, während die Leidenschaften gegen die Natur sind [1]). Indem wir nun aber den Leidenschaften und durch sie in natürlicher Folge auch wei-

---

1) De carit. cent. I, 27; 35. *πάθος ἐστὶ ψεκτόν, κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν.* Quaest. in script. qu. p. 15; qu. 21 p. 41 sq.; 42 p. 94; disp. c. Pyrrho p. 166. Es hängt damit sein Streit gegen die Monotheleten zusammen. Christo kommt auch der menschliche Wille zu, aber nur die natürliche Furcht, nicht die sündhafte, die leidenschaftliche Bewegung des Willens, weil er nur mit seinem Willen dem natürlichen Leiden sich unterzieht.

terfort der sündhaften Bewegung unterworfen worden sind, ist darum doch nicht alles Gute aus unserer Seele verschwunden, sondern ein Same und Vermögen des Guten ist uns geblieben, welches auch wieder wachsen und zuletzt durch die Auferstehung seine von Natur ihm bestimmte Größe und Schönheit empfangen soll [1]). Wir bemerken, daß Maximus vor dem Fehler sich hütet den natürlichen Zusammenhang im Leben des Menschen irgendwie, sei es auch durch eine völlig neue Schöpfung zu zerreißen. Vielmehr selbst die Auferstehung soll an das natürliche Wachsthum der unzerstörbaren Kraft zum Guten sich anschließen. So ist ihm auch die Strafe der Sünde eine natürliche Folge derselben, der Teufel selbst nur ein Werkzeug Gottes, sein Feind, aber auch sein Rächer, indem er die sündigen Menschen zu ihrer Strafe den Leidenschaften und den Qualen der Sünde unterwirft [2]). Auch die Leidenschaften sind nicht etwas Neues in der Seele, sondern nur eine Verkehrung des natürlichen Begehrens in uns. Alles dies oder vielmehr die Grundanschauung, von welcher es ausgeht, hat er dem Gregorius von Nyssa sehr gut abgelauscht. Auch die Wirkungen des heiligen Geistes erscheinen ihm daher nur als Erregungen der natürlichen Kräfte in uns. Zwar bezeichnet er sie auch als eine Schöpfung in unserer Seele [3]);

---

1) Quaest. in script. 26 p. 62. — *τὸ μὴ τῆς φύσεως ἀναιρεθῆναι τελείως διὰ παραβασιν τὸ σπέρμα καὶ τὰς δυνάμεις τῆς ἀγαθότητος —, καθ' ἃς πάλιν λαμβάνουσα τὴν αὔξησιν εἰς τὸ πρώην φυσικὸν διὰ τῆς ἀναστάσεως ἐπανάγεται μέγεθός τε καὶ κάλλος.*

2) Ib. 26 p. 57 sq.

3) Dial. de trin. III p. 459.

aber mit dieſer Schöpfung ſoll es doch eine ſolche Bewandtniß haben, daß die Gnade des heiligen Geiſtes die Myſterien uns nicht enthüllen kann, wenn nicht die natürlichen Kräfte in uns ſind, welche die offenbarte Erkenntniß zu empfangen vermögen[1]). Sonſt würden wir ſagen müſſen, die Heiligen empfingen die Gaben des Geiſtes ohne ihre Einſicht. Der heilige Geiſt will allen das gewähren, was ihnen nützlich und paſſend iſt; wer ohne Leidenſchaft ſucht, der wird Gewährung finden; wer aber in ſchlechter Weiſe bittet, der wird nicht empfangen können. Wir ſehen, Maximus ſetzt hierbei jenen Samen des Guten, welcher durch die Sünde nicht vertilgt werden kann, in der Seele voraus, welche des Guten theilhaftig werden ſoll. Die Gnade des Geiſtes denkt er ſich nicht gleich jener heidniſchen Begeiſterung, in welcher die Natur, die Kraft des Begeiſterten außer Thätigkeit geſetzt wird; ſondern ſie belebt dieſe Kraft nur von neuem, welche durch widernatürliche Leidenſchaft geſtört worden war, indem ſie den natürlichen Gebrauch der Kräfte durch den Gedanken der göttlichen Dinge zu friſcher Thätigkeit erweckt[2]). Zur Heiligung des Menſchen gehört das natürliche Vermögen der Vernunft, ohne welches ſie nicht gewonnen werden kann. Aber auch von der andern Seite

1) Quaest. in script. qu. 59 p. 199. οὐ γὰρ θέμις εἰπεῖν, ὡς μόνη καθ' ἑαυτὴν ἡ χάρις ἐνήργει τοῖς ἁγίοις τὰς γνώσεις τῶν μυστηρίων χωρὶς τῶν τῆς γνώσεως δεκτικῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων.

2) Ib. p. 201. τοῦ πνεύματος ἡ χάρις οὐδαμῶς τῆς φύσεως καταργεῖ τὴν δύναμιν, ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν τῇ χρήσει τῶν παρὰ φύσιν τρόπων ἐναργὸν ἐποίει (ποιεῖ?) πάλιν τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν πρὸς τὴν τῶν θείων κατανόησιν εἰσάγουσα.

wird dazu die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes verlangt, ohne welche die Vernunft todt bleiben würde, wie ohne das Licht der Sonne das Auge nicht ſehen kann [1]). Der Menſch hat von Natur in der Schöpfung das Vermögen empfangen das Göttliche zu erforſchen; durch die Sünde iſt es nicht verloren gegangen, ſondern nur gleichſam vernagelt worden; die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes befreit es wieder [2]).

Wir ſehen alſo, daß die myſtiſche Richtung des Maximus doch keinesweges gänzlich unſere natürlichen Kräfte außer Thätigkeit ſetzen will. Aber gehen wir genauer in ſeine Äußerungen über die Beſtandtheile unſeres Lebens ein, ſo finden wir allerdings, daß er die Wirkſamkeit der natürlichen Kräfte in der Entwicklung unſerer Vernunft nicht hoch genug anſchlägt. Dies zeigt ſich darin, daß er mancherlei, was zur Ausbildung des vernünftigen Lebens uns nothwendig ſcheint, als etwas Überflüſſiges betrachtet, ja als etwas Schädliches und der Leidenſchaft Angehöriges, anderes, was für uns den höchſten Werth hat, als etwas anſieht, was nur als Mittel geſchätzt werden dürfe. So iſt es mit der Phyſik, ſo mit dem praktiſchen Leben. Was er über dieſe Erzeugniſſe der Vernunft äußert, hat freilich keinen rechten wiſſenſchaftli-

---

1) Ib. p. 200. *οὐκοῦν οὔτε ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργεῖ σοφίαν ἐν ταῖς ἁγίοις χωρὶς τοῦ ταύτην δεχομένου νοός, οὔτε γνῶσιν χωρὶς τῆς δεκτικῆς τοῦ λόγου δυνάμεως. — — οὔτε μὴν πάλιν ἐν τῶν ἀπηριθμημένων ἄνθρωπος κτήσεται κατὰ δύναμιν φυσικὴν δίχα τῆς χορηγούσης ταῦτα θείας δυνάμεως.* Ib. p. 202.

2) Ib. p. 199.

chen Zusammenhang. Es fehlt ihm wohl nicht völlig der Gedanke, daß auch die niedern Entwicklungen der Seele in den höhern festgehalten werden müssen, daß der Glaube nicht ohne Liebe, die Liebe nicht ohne praktische Thätigkeit sein dürfe, daß auch das Übersinnliche nicht erkannt werden könne ohne das Sinnliche; aber wie diese Zweige des Lebens in einander eingreifen, darüber will sich ihm doch keine haltbare Lehre ergeben [1]). Die praktische Vernunft erscheint ihm nur als etwas Untergeordnetes; sie wird durch das alte Testament bezeichnet, während das neue Testament das beschauliche Eindringen in die Mysterien bedeuten soll [2]). Die sinnliche Erkenntniß ist ihm nur eine leidenschaftliche Bewegung der Seele, welche zum Götzendienst führe [3]); sie bringt nur eine falsche Vorstellung von den Dingen in uns hervor [4]), und wenn es so sein sollte, so würden wir uns wohl nicht darüber zu wundern haben die Anweisung zu empfangen, daß wir uns loslösen sollten vom Sinnlichen, um durch die Unwissenheit gegen das Weltliche uns der göttlichen Gaben würdig zu machen. Man wird nicht verkennen, daß in diesen und ähnlichen Äußerungen eine Mißachtung des weltlichen Lebens liegt, welche uns zur Absonderung von

1) Man vergl. nur Mystag. 5 p. 503, wo fünf Grade der vernünftigen Entwicklung mit ihren fünf Energieen zusammengestellt werden; gewiß eine der seltsamsten Verknüpfungen. Man s. auch quaest. in script. qu. 25 p. 53 sq.; qu. 27 p. 65; de carit. cent. I, 31; cent. III, 45.

2) Quaest. in script. 3 p. 18.

3) Ib. prooem. p. 9.

4) De anima p. 199.

der übrigen Welt auffordert und in dieſer den abgekürzten Weg zu Gott zu finden hofft.

Hiermit hängt nun in natürlicher Verknüpfung das Lob der Verneinungen zuſammen, das Lob der Reinigung, durch welche wir uns der göttlichen Gaben theilhaftig machen ſollen; aber es ſchließt ſich daran auch als weitere Folgerung an, was wir als den zweiten Punkt der myſtiſchen Anſicht bezeichnet haben, daß nur durch ein Leiden der menſchlichen Natur unſer Heil gewonnen werden ſoll. Denn bei der Leere, zu welcher wir durch die Reinigung und Verneinung des Weltlichen gelangt ſind, darf es doch nicht bleiben, an die Stelle des weltlichen Leidens muß nun aber ein göttliches Leiden treten, welches in der Liebe Gottes uns mit der göttlichen Natur erfüllt. Maximus, bemerken wir, iſt in der That erfüllt von den großen Verheißungen des Chriſtenthums; er verſpricht uns eine völlige Vereinigung mit Gott ohne Wandel, eine Erfahrung des Göttlichen in der Vereinigung des Geſchöpfes mit dem Schöpfer, des Maßloſen mit dem Maße, des Bewegten mit dem Unbewegten [1]). Dieſe ſoll eintreten, ohne daß unſere oder die göttliche Natur aufgehoben wird und ohne daß eine von beiden in ihrer Verbindung mit der andern irgend eine Verminderung er-

1) Quaest. in script. qu. 6 p. 210. *ἕνωσις γὰρ προϋπενοήθη τῶν αἰώνων ὅρου καὶ ἀοριστίας καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας καὶ κτίστου καὶ κτίσεως καὶ στάσεως καὶ κινήσεως. — — ἵνα περὶ τὸ πάντη κατ' οὐσίαν ἀκίνητον στῇ τὰ κατὰ φύσιν κινούμενα τῆς πρός τε αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα παντελῶς ἐκβεβηκότα κινήσεως καὶ λάβῃ πείρᾳ τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν τοῦ ἐν ᾧ στῆναι κατηξιώθησαν, ἀναλλοίωτον καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν, τὴν τοῦ γνωσθέντος αὐτοῖς παρεχομένην ἀπόλαυσιν.*

fährt. Deswegen iſt ihm die Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto von großem Gewichte, weil ſie das Vorbild unſerer Vereinigung mit Gott abgiebt; denn in Chriſto iſt die ganze Schöpfung mit Gott verbunden; er offenbart den innerſten Boden der väterlichen Güte und zeigt, wie Gott wahrhaft mit der menſchlichen Natur vereinigt ſein kann [1]). Uns erwartet im ewigen Leben eine ähnliche Verbindung des menſchlichen mit dem göttlichen Weſen; dieſe ſoll jedoch nicht als eine Ausbildung unſerer eigenen Natur, unſerer Vernunft, angeſehn werden, denn die Natur hat kein Vermögen das Übernatürliche zu faſſen; ſondern ſie wird betrachtet als eine Umbildung unſeres Weſens, indem uns das Höhere, Göttliche mitgetheilt wird; wir ſollen da eine Erhöhung über die Grenzen unſeres Weſens erfahren, in welcher wir nicht thätig ſind, ſondern leiden [2]). So weiß Maximus doch zuletzt den natürlichen Zuſammenhang in der Entwicklung

---

1) L. l. p. 209 sq. *τῆς αὐτῶν κατὰ φύσιν οὐσιώδους διαφορᾶς μηδεμίαν καθοτιοῦν ἐπάγουσα μείωσιν. — — τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν φυσικὴν διαφορὰν ἀπαθῆ διαμένειν. — — τὴν ἐνδότατον πυθμένα τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φανερὸν κατάστήσας.*

2) Ib. qu. 22 p. 46 sq. *ἐν δὲ τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις πάσχοντες τὴν πρὸς τὸ θειοῦσθαι χάριτι μεταποίησιν οὐ ποιοῦμεν, ἀλλὰ πάσχομεν· καὶ διὰ τοῦτο οὐ λήγομεν θεουργούμενοι. ὑπὲρ φύσιν γὰρ τότε τὸ πάθος ἐστὶ καὶ μηδένα λόγον ἔχον ὁριστικὸν τῆς ἐπ' ἄπειρον τῶν τοῦτο πασχόντων θεουργίας. — — καὶ πάσχομεν, ἡνίκα τῶν ἐξ οὐκ ὄντων τελείως τοὺς λόγους περάσαντες εἰς τὴν τῶν ὄντων ἀγνώστως ἐλθωμεν αἰτίαν καὶ συγκαταπαύσωμεν τοῖς φύσει πεπερασμένοις τὰς οἰκείας δυνάμεις, ἐκεῖνο γινόμενοι, ὅπερ τῆς κατὰ φύσιν δυνάμεως οὐδαμῶς ὑπάρχει κατόρθωμα, ἐπειδὴ τοῦ ὑπὲρ φύσιν ἡ φύσις καταληπτικὴν οὐ κέκτηται δύναμιν.* Ib. qu. 54 p. 157.

des Menſchen nicht feſtzuhalten, obwohl er ihn ſonſt ſtandhaft vertheidigt. Seiner Anſicht nach führt die menſchliche Natur oder vielmehr überhaupt die Natur des endlichen Geſchöpfes nur zur Wiederherſtellung der verlorenen Reinheit, zur Entwicklung und zur Erkenntniß des Weltlichen; die höhere Weihe des Göttlichen aber muß uns in einer neuen Schöpfung mitgetheilt werden. So wirkt doch der Gradunterſchied, welchen die Emanationslehre des falſchen Dionyſius ſetzte, welchen aber auch ſo viele Andere als nothwendig für die Geſchöpfe betrachteten, in der Vorſtellungsweiſe des Maximus nach; nur weil ihn die Verheißungen des Chriſtenthums nicht beſtehen laſſen können, ſoll er durch eine neue Schöpfung überwunden werden.

Die Lehre des Maximus von der Einigung aller Dinge mit Gott führt ihn folgerichtiger Weiſe auch zur Lehre von der Wiederbringung aller gefallenen Seelen. Er hatte dieſe Lehre beim Gregorius von Nyſſa gefunden [1]) und konnte ſie nicht anders als billigen, da ſie mit ſeiner Lehre, daß alle Dinge mit Gott durch ſeinen Sohn vereinigt würden, in der beſten Übereinſtimmung ſteht. Das Wort Gottes ſoll Allen Alles werden, um Alle zu retten [2]); am Ende der Welt ſoll eine allgemeine Erneuung

1) Quaest. et dub. 13 p. 304. Die Apologie für den Gregorius von Nyſſa über die Wiederbringung der Dinge, welche Caracciolus im Anhange zu ſieben ungedruckten Briefen des Gregorius von Nyſſa (Flor. 1731) hat abdrucken laſſen, iſt nichts als dieſe Quäſtion.

2) Quaest. in script. 47 fin. p. 108.

des ganzen Menſchengeſchlechts ſtattfinden [1]). Was könnte auch dieſer Gnade Gottes Schranken ſetzen, da ſie die Kraft einer neuen Schöpfung haben ſoll? Gott läßt in Wahrheit niemanden frei, ſondern iſt mit Allen geeinigt, ſoll zuletzt aber Allen in einer vollkommenen Einigung beiwohnen. Doch tritt dabei natürlich die Bedenklichkeit ein, welche aus der entgegengeſetzten Seite ſeiner Denkweiſe ſtammt, daß dieſe Vereinigung doch nur in dem Maße geſchehn könne, in welchem die Geſchöpfe derſelben würdig ſind; da bringt die Vereinigung bald Luſt, bald Schmerzen [2]). Doch die Seele ſucht immer Ruhe und weil ſie dieſelbe nirgends anders finden kann, als bei Gott, endet ihr Suchen nicht eher, als bis ſie Gott gefunden hat. Da ſoll die Seele ihren Körper wieder erhalten, und aller ihrer Tugenden und auch ihrer abgefallenen Kräfte ohne Erinnerung an ihre frühern Übel, zu völliger Geſundheit wiederhergeſtellt, theilhaftig werden [3]).

Wir können in den Lehren des Maximus einen Nachhall der Philoſophie, welche in der Griechiſchen Kirche ſich ausgebildet hatte, nicht verkennen; aber der myſtiſche Charakter, welchen dieſe Lehren an ſich tragen, verkündet

---

1) Exp. in Ps. LIX p. 335.

2) Quaest. in script. 59 p. 203. ὁ θεὸς φύσει κατὰ τὴν χάριν τοῖς ἀξίοις ἑνούμενος· κατὰ γὰρ τὴν ὑποκειμένην ἑκάστῳ ποιότητα τῆς διαθέσεως ὁ θεὸς τοῖς πᾶσι ἑνούμενος — — τὴν αἴσθησιν ἑκάστῳ παρέχεται, καθώς ἐστιν ἕκαστος ὑφ' ἑαυτοῦ διαπεπλασμένος πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ πάντως πᾶσιν ἑνωθησομένου κατὰ τὸ πέρας τῶν αἰώνων.

3) Quaest. et dub. l. l. Die Stelle iſt ſehr dunkel. Man vergl. Neanders Kirchengeſch. III S. 352 Anm. 2.

uns doch ohne Zweifel eine Abnahme des wiſſenſchaftlichen Beſtrebens und läßt deswegen das weltliche Leben, in welchem wir uns bewegen, nur in der trüben Geſtalt einer ungenügenden Offenbarung Gottes erblicken. Dies iſt an dem Charakter der Auffaſſungsweiſe, welche über alle Schriften des Maximus verbreitet iſt, auf das unzweideutigſte ausgeprägt. Schon oft ſind wir der ſymboliſchen Auslegung der heiligen Schrift begegnet. Sie muß uns überall als ein Zeichen erſcheinen, daß man im Texte weniger die Wahrheit, als ein Bild der Wahrheit zu finden erwarte. Beim Maximus iſt dieſe bildliche Deutung im ſtärkſten Maße vorhanden. Aber er deutet ſo nicht allein die heilige Schrift, ſondern die ganze Welt; überall ſieht er Symbole Gottes, wo er die unverhüllte Darlegung göttlicher Macht, Weisheit und Güte zu erkennen bemüht ſein ſollte. Alles verwandelt ſich ihm in Bild und Andeutung, während die Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge nur wie ein Schatten vor unſern Augen verſchwindet. In dieſer Auslegung der großen und kleinen Offenbarung wird der verſtändigen und wiſſenſchaftlichen Unterſuchung nur ein kleiner Raum verſtattet. Gewiß das war es nicht geweſen, was jene alten Kirchenväter wollten, wenn ſie uns aufforderten in der Schöpfung und in der heiligen Geſchichte die Erkenntniß Gottes zu ſuchen. Mochten ſie auch oft in ſchielenden Deutungen ſich ergehen; ſie hatten doch noch ein geſünderes Princip für die Unterſuchung aufrecht erhalten. Aber der Gebrauch dieſes Princips verfiel immer mehr, als man anfing die Schöpfung eben ſo in allegoriſchen Deutungen zu behandeln, wie die heilige Geſchichte. Da man ſo die

Wahrheit der Natur und der vernünftigen Entwicklung in Allegorien verwandelte, mußte der Werth der Wissenschaften, welche die Wirklichkeit im Auge haben, immer tiefer herabsinken. Aber die Absonderung des kirchlichen vom weltlichen Leben hatte zu einem solchen Ergebnisse führen müssen, indem dadurch auch die Gegenstände, welche man noch für des Forschens werth hielt, die Entwicklungen des kirchlichen Lebens nemlich, aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissen und dadurch unverständlich wurden. Dabei war es denn auch unvermeidlich, daß die Vollendung unseres Wesens weniger als die Frucht einer natürlich fortschreitenden Entwicklung, mehr als eine übernatürliche Erhöhung, ja als eine neue Schöpfung sich darstellte. Je weniger dem Zusammenhange des vernünftigen Wesens mit den weltlichen Dingen ein bejahender Sinn beigelegt wurde, um so mehr mußte er in mystisches Dunkel sich hüllen, um so ausschließlicher mußte das Überschwengliche in unserm Dasein und Leben geltend gemacht werden.

7. Johannes Damascenus.

Wenn wir nun in den vorherbetrachteten Männern nur die Beispiele eines allmälig sich abschwächenden wissenschaftlichen Eifers erblicken konnten, so ist dies in einem noch viel höhern Grade mit dem Johannes von Damascus der Fall. Das Leben dieses Mannes fällt schon in die Zeiten, als durch die wachsende Macht der Arabischen Herrschaft ein großer Theil des Morgenlandes dem Christenthum verloren gegangen war. Er selbst gehörte durch seine Geburt diesem Theile an und soll unter den

Omajadiſchen Chalifen ein bedeutendes Staatsamt bekleidet haben. Doch iſt ſeine Geſchichte von vielen Fabeln entſtellt. Aus ſeinen Schriften ſehen wir, daß er Mönch war, einem Kloſter bei Jeruſalem angehörig, welches für die damalige Zeit geiſtige Bildung in einem nicht unbedeutenden Grade nährte. Für uns hat nur ſeine Wirkſamkeit als Schriftſteller für die Kirchenlehre einige Bedeutung. Dieſe gehört, was die Bewegungen der Zeit betrifft, hauptſächlich dem Bilderſtreite an, in welchem er die Verehrung der Bilder gegen die Kaiſer Leo den Iſaurier und Conſtantinus Copronymus um die Mitte des 8 Jahrh. vertheidigte. Es iſt charakteriſtiſch, daß von den Schriften, welche dieſen Streit betreffen, uns bei weitem mehr erhalten worden iſt, als von ſeiner Polemik gegen die Saracenen. In Zeiten des Verfalls finden die innern Streitigkeiten mehr Beachtung, als die äußern. Von größerer Wichtigkeit, als ſeine Polemik, iſt ſein Bemühen die Kirchenlehre als ein Ganzes zuſammenzufaſſen. In dieſem Sinne ſchrieb er ein umfaſſendes Werk unter dem Titel Quelle der Erkenntniß, welches für die Griechiſche Kirche ein herſchendes Anſehn gewonnen hat, aber auch von der Lateiniſchen Kirche fleißig benutzt worden iſt [1]). Es beſteht aus drei Theilen, einer Dialektik, einer kurzen Überſicht über die ketzeriſchen Secten und einer dogmatiſchen Zuſammenſtellung der orthodoxen Glaubens-

1) Dies gilt beſonders vom 3 Theile de fide orthodoxa, welchen der Pabſt Eugen der 3 um die Mitte des 12 Jahrh. in das Lateiniſche überſetzen ließ. Daher ſtammt die abweichende Eintheilung des Werkes in den bei den Griechen und den bei den Lateinern gebräuchlichen Ausgaben.

punkte. Der erſte und der dritte Theil ſind beſonders von Wirkung geweſen, jener, indem er die Herrſchaft der Ariſtoteliſchen Logik wenn auch nicht entſchied, doch als entſchieden ausſprach, dieſer, indem er das erſte Muſter einer vollſtändigen Glaubenslehre abgab.

Was den Charakter dieſer Schrift des Johannes von Damaſcus betrifft, ſo haben wir in ihr nur eine Sammlung zu erblicken, wie denn der Verfaſſer auch in andern Schriften nur als Sammler ſich erweiſt. Er will nichts aus ſich ſchöpfen, nicht allein in den heiligen Dingen, in welchen er die Offenbarungen des heiligen Geiſtes erwartet und dem Anſehn der heiligen Väter ſich hingiebt, ſondern auch in der weltlichen Wiſſenſchaft, in der Dialektik, will er nur die Früchte der frühern Unterſuchungen ſich aneignen [1]). Seine Sammlung entnimmt er hauptſächlich aus den Schriften der angeſehenſten Kirchenväter des Morgenlandes, der beiden Gregore und des Baſilius, aber auch aus dem Dionyſius dem Areopagiten, aus dem Nemeſius, dem Ariſtoteles und dem Porphyrius. Man ſieht das Bunte der Zuſammenſtellung, welches noch mehr dadurch in die Augen fällt, daß auch die Ordnung als ſehr willkürlich und oft durch fremdartige Einſchiebungen unterbrochen erſcheint. Wie ſeltſam nimmt es ſich aus, wenn Johannes ſechs oder mehr Erklärungen der Philoſophie neben einander ſtellt, von welchen keine begründet oder zu Folgerungen gebraucht wird, wenn er alsdann

1) Dial. prooem. p. 4 sq. Lequien; 2 p. 9. *ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδέν· τὰ δὲ σποράδην θείοις τε καὶ σοφοῖς ἀνδράσι λελεγμένα συλλήβδην ἐκθήσομαι.*

dieſen Erklärungen eine Eintheilung der Philoſophie an die Seite ſtellt, welche nach Ariſtoteliſchem Muſter gemacht iſt und daher auch die Theologie unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften aufzählt [1]), nichts aber mehr preiſt als die Erkenntniß des Seienden und mit dem Ariſtoteles an die Wahrnehmung zunächſt uns verweiſt, damit wir durch ſie zu einer analogen Erkenntniß Gottes gelangen möchten [2]); denn Gott, von Natur unſichtbar, wird doch ſichtbar durch ſeine Thaten und aus der Schöpfung und Regierung der Welt erkannt [3]); wenn er aber auch mit allen dieſen Gedanken die Lehre des Dionyſius Areopagita für vereinbar hält, daß Gott über allem Sein und es daher paſſender ſei ihn durch die Verneinung alles Seienden zu bezeichnen, als durch irgend eine Ausſage, welche ſein Weſen ausdrücken ſollte; denn unerfaßlich ſeiner Natur nach laſſe ſich nur ſeine Unendlichkeit und Unerfaßlichkeit auffaſſen [4]). Es iſt wahr, der Lehre des falſchen Dionyſius geht Johannes Damaſcenus in ihre gefährlichen Geheimniſſe eben ſo wenig nach, als Maximus, aber nicht immer vermeidet er das, was jenen Geheimniſſen anhängt, in ſeine Sammlung aufzunehmen. So weiß er auch, obgleich zweifelnd, von den Ordnungen der Engel zu erzählen und wie das Licht der höhern auf die niedere Ordnung übergehe [5]). Nicht weniger ſeltſam als das

1) Dial. 3.

2) Ib. 1.

3) De fide orth. 13 p. 151.

4) Ib. 4 p. 127 sq.

5) Ib. 17 p. 157.

Vorherbemerkte, iſt es, wenn Johannes über dieſelben Begriffe zu wiederholten Malen dieſelben oder auch verſchiedene Beſtimmungen vorbringt, aus keinem andern Grunde, als weil ſie in verſchiedenen Werken, aus denen er ſammelt, an verſchiedener Stelle vorkommen [1]), oder wenn er die Unterſuchung über die Ariſtoteliſchen Kategorien plötzlich unterbricht, um eine Reihe von Begriffserklärungen einzuſchieben, über die Natur, die Hypoſtaſe, Perſon und dergl. d. h. über Dinge, welche ihm eine beſondere Wichtigkeit wegen ihrer Bedeutung für die Kirchenlehre haben [2]). Der philoſophiſche und der theologiſche Sprachgebrauch laufen hiernach bei ihm ziemlich bunt durcheinander; zuweilen bemerkt er ihre Verſchiedenheit und alsdann kann er nicht umhin dem letztern den Vorzug vor dem erſtern zu geben und die Philoſophen einer unnützen Rednerei zu beſchuldigen [3]).

Was ſein Verhältniß zur alten Philoſophie betrifft, ſo denkt er ſie für ſeine Quelle der Erkenntniß zu benutzen, doch nur als ein Werkzeug, als eine Dienerin der Theo-

1) So wird über den Begriff der οὐσία einmal nach dem Porphyrius, das anderemal nach dem Ariſtoteles geſprochen. Dial. 4 u. 39. Da begegnet es ihm, daß er zweimal in einem Athem ſich widerſpricht, indem er die Subſtanz (οὐσία) als πρᾶγμα αὐθυπάρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς ὕπαρξιν definirt, von Gott aber, welcher nach dieſer Definition allein Subſtanz ſein würde, ſagt, er ſei οὐσία ὑπερούσιος, und nun auch jedes Geſchöpf eine οὐσία nennt. Es iſt dies bekanntlich auch der Widerſpruch des Carteſius; er entſteht daher, daß die Definition vom Ariſtoteles iſt, die Anwendungen aber theils aus Platoniſcher, theils aus chriſtlicher Lehre entnommen werden.

2) Z. B. Dial. 40 sqq.

3) Ib. 30.

logie oder der offenbarten Wahrheit. Er gesteht ihr zu manches Nützliche für die Seele gefunden zu haben, und dies dürfe der Christ gebrauchen, nachdem er den heidnischen Irrthum davon abgesondert habe. Deswegen soll sie nicht vernachlässigt werden, denn ein jeder Künstler bedürfe der Werkzeuge und der Königin, der Theologie, gezieme es auch ihre Kammermädchen zu haben [1]). Dagegen steht es ihm fern der Philosophie für sich selbst irgend einen Werth zuzugestehn. Zwar könnte es auf einen solchen Werth zu zielen scheinen, wenn er vom Baume der Erkenntniß sagt, daß er die Erkenntniß seiner selbst und der Natur bezeichne, welche eine schöne Sache sei und zur Erkenntniß des Schöpfers führe, denn wenn er auch hinzusetzt, daß sie nur den Festen im Glauben zum Guten ausschlage, den Schwachen im Glauben dagegen schädlich werden könne [2]), so scheint dies doch wenigstens unter der Bedingung des Glaubens den physischen und psychologischen Erkenntnissen einen eigenen Werth beizulegen. Aber er erklärt auch, daß die natürliche Erkenntniß nur ein psychisches und dämonisches Werk sei, welches zu nichts als zum Unglauben führe; denn das Göttliche sei über der Natur und übersteige jeden Gedanken; wer daher mit menschlichen und natürlichen Überlegungen an die Untersuchung über dasselbe gehe, und forsche, wie die Geschöpfe aus dem Nichts geworden seien und warum Gott die Welt geschaffen habe, der stürze sich nur in gänzliche Rathlosigkeit; dem Glauben dagegen sei alles leicht

1) Ib. 1.

2) De fide orth. 25 p. 176.

und eben[1]). Daher ſind alle dieſe phyſiſchen und ſelbſt die ethiſchen[2]) Unterſuchungen dem Johannes Damaſcenus nur von ſehr untergeordnetem Werth. Dies iſt ein noch viel nakterer und weniger begründeter Myſticismus als der, welchen wir beim falſchen Dionyſius gefunden haben. Doch läßt er einen Gebrauch der Philoſophie für die formale Richtigkeit der Lehre zu und zu dieſem Zwecke will er von der alten Philoſophie die Dialektik ſich zu Nutze machen, welche er nach Porphyr's Einleitung und nach dem Organon des Ariſtoteles auseinanderſetzt. Zwar nimmt er auch von phyſiſchen und anthropologiſchen Lehren etwas in ſeine Sammlung auf, aber nur aus dem Nemeſius, deſſen Lehren er als etwas dem Chriſtenthume angehöriges betrachtet. Wenn er daher ſagt, er wolle das Beſte, was bei den Griechiſchen Weiſen ſich finden laſſe, ſeinem Werke einverleiben[3]), ſo meint er damit nur die Dialektik. Dieſe erſcheint ihm als ein brauchbares Werkzeug für die Theologie, ſo wie er überhaupt von dem logiſchen Theile der Philoſophie ſagt, daß er mehr ein Werkzeug, als ein Theil der Philoſophie ſei, denn er werde zu allen Beweiſen gebraucht[4]).

Wenn er ihn nur fleißiger zu Beweiſen gebraucht hätte. Aber unterſuchen wir ſeine Glaubenslehre, ſo finden wir auch in ihr nur wenig für die wiſſenſchaftliche

---

1) lb. 74 p. 263.

2) Wie dürftig iſt das, was er über die Tugenden ſagt. De virt. et vit. p. 509 sqq.

3) Dial. prooem. p. 4.

4) lb. 3 p. 10.

Forſchung geleiſtet. Schon daß er ſeine Unterſuchung über die Ketzereien, wenn man einen trocknen Auszug, keinesweges aus den erſten Quellen geſchöpft, eine Unterſuchung nennen kann, von der Darſtellung der Lehren abgeſondert hat, ohne auch nur auf eine gründliche Widerlegung der Ketzer es abgeſehn zu haben, kann uns keine günſtige Meinung von ſeinem Verfahren erwecken. Wenn wir aber finden, daß er faſt alle ſeine Lehren nur auf das Anſehn früherer Kirchenlehrer ſtützt, ſo ſehen wir wohl, daß ſein Gebrauch der Logik zu den Zwecken der Theologie nur ein ſehr beſchränkter iſt. Man darf ſagen, daß er die Dialektik, daß er die Darſtellung der Ketzereien ſeiner Glaubenslehre vorausſchickt, iſt auch nur eine Sache der Überlieferung. Er will dieſe Ergebniſſe der geiſtigen Arbeit, welche frühere Zeiten gebracht hatten, bei ſeinen Mönchen nicht ganz in Vergeſſenheit gerathen laſſen, ſo wie er auch zu demſelben Zwecke ſeiner Theologie eine Art von Aſtronomie und von phyſiſcher Geographie eingeſchaltet hat [1]). Überdies findet ſich bei ihm allerdings auch ein Anfang davon die Lehren der Kirche, mit einigen Beweiſen verſehn, in einem verſtändlichen Zuſammenhange darzuſtellen, aber doch nur ein ſehr ſchwacher Anfang. So wie es ſpäter die Scholaſtiker thaten, ſo ſtellt er auch mehrere Beweiſe für einen und denſelben Lehrſatz zuſammen. So hebt er damit an mehrere Beweiſe für das Daſein Gottes beizubringen [2]), fügt dann noch andere Beweiſe

1) De fide orth. 20 sqq.

2) Ib. 3.

dafür hinzu, daß es nur einen Gott gebe [1]), hat aber dabei, wie es scheint, vergessen zu beweisen, daß es nur ein Princip gebe; denn an einer viel spätern Stelle sucht er noch gegen die Manichäer darzuthun, daß wir nicht zwei Principe, ein gutes und ein böses, anzunehmen hätten [2]). In dem Zusammenhange, welchen wir vorher angegeben haben, folgt alsdann auf die Lehre von der Einheit Gottes die Lehre von der Trinität, welche wieder mit einem Beweise versehen wird, wenn man eine sehr unvollkommene Vergleichung des göttlichen mit dem menschlichen Wesen für einen Beweis gelten lassen will [3]). Hierauf fallen auf eine geraume Zeit die Beweise aus und nur sehr sparsam findet sich in der Folge einer oder der andere wieder ein, wenn etwa ein noch lebendiges polemisches Interesse, wie gegen die Monophysiten [4]), dazu auffordert die Behauptungen nicht gar zu nackt aufzustellen, oder wenn Johannes eine Stelle aus dem Nemesius abschreibt, in welcher auch ein Beweis für die Freiheit des Willens vorkommt [5]). Von dieser Art sind überhaupt die Beweise unseres Kirchenvaters; sie haben nichts ihm Eigenes, nur aus ältern Schriftstellern sind sie entlehnt. Auch der Inhalt entspricht dieser Form. Zuweilen finden wir in dieser Quelle der Erkenntniß die tiefern Gedanken der frühern Philosophen. Da klingt

1) Ib. 5.
2) Ib. 93.
3) Ib. 6 sq.
4) Ib. 47.
5) Ib. 39.

noch einmal der Gedanke an, daß die Schöpfung und Vollendung der Dinge uns dazu nöthige Gott, den in ſich ſeienden Vater, welcher alles in ſeinem Gedanken umfaßt, zu unterſcheiden von ſeinem Worte, welches den Gedanken der Schöpfung vollzieht, und von dem heiligen Geiſte, welcher alles vollendet [1]; da wird auch die Nothwendigkeit eingeſehn, daß derſelbe Sohn Gottes, welcher den Menſchen ſchuf, auch ſeine Kräfte zum Guten wiederherſtellen müſſe [2]; da wird anerkannt, daß der Menſch nicht dem Namen, ſondern der Sache, der Wahrheit nach, d. h. an Güte, Weisheit und Kraft Gott gleich ſein oder werden ſolle, doch alles dies nicht von Natur, wie Gott, ſondern nur durch göttliche Güte habe und nur dadurch vollkommen werde, daß Gott ihn zu ſeinem Sohn annehme [3]. Solche Gedanken zeigen nun wohl, daß die frühere Philoſophie nicht ganz verloren gegangen iſt; wenn wir aber zugleich bemerken, daß ſie nur wie ſeltene Spuren eines tiefern Verſtändniſſes unter einer Maſſe äußerer Überlieferungen vorkommen und daß ſie eben da ſich nicht finden, wo man ſie erwarten ſollte [4]; ſo kann man dieſe Gedanken auch nicht zu hoch anſchlagen; es fehlt ihnen unſtreitig die Kraft in ihrer vollen Bedeutung, durch das Ganze der Lehre durchdringend ſich geltend zu machen.

---

1) Ib. 16.

2) Ib. 67 p. 255.

3) De dial. 31 p. 39.

4) Wo von der Trinität z. B. ausführlich die Rede iſt und der Beweis für ſie geführt wird, findet ſich nur die äußerliche Überlieferung der Begriffe. De fide orth. 6 sqq.

Betrachten wir dieſe Zuſammenſetzung der Werke des Johannes Damaſcenus, ſo können wir nicht daran zweifeln, daß er ſein Anſehn bei der ſpätern Zeit nicht durch ſeinen philoſophiſchen Geiſt, ſondern durch ſeinen Fleiß gewonnen, durch einen Fleiß überdies, welcher nur ſehr herabgekommenen Zeiten gefallen konnte. Er wurde eine Fundgrube für die dürftige Gelehrſamkeit, welche die Griechiſche Kirche ſeit dem 8 Jahrhunderte nährte, nachdem ſie durch die verheerenden und beſonders für die Wiſſenſchaften verderblichen Streitigkeiten über die Verehrung der Bilder zerrüttet worden war. Jetzt mußte es ihr erwünſcht ſein, eine kurze Zuſammenſtellung des Brauchbarſten und Unentbehrlichſten aus der alten Philoſophie und aus der kirchlichen Lehre ſtatt aller andern Literatur benutzen zu können. Erſt im neunten Jahrhunderte kamen die Wiſſenſchaften wieder etwas mehr zu Ehren, aber ein Jahrhundert der innern Zwietracht hatte nicht zu erſetzende Verwüſtung angerichtet und die Glückſeligkeit der Zeiten war doch nur ein äußerer Schimmer. Ein Staat, wie das Griechiſche Kaiſerthum, welcher nur durch Gewandtheit in den Geſchäften, in nützlichen Künſten, durch äußerlichen Glanz und Überlegenheit in Benutzung der Umſtände ſich zu erhalten wußte, eine Kirche, die ohne innere Würde den Ränken der Politik diente, ein Volk, welches nur durch beſtändige Zuflüſſe von Fremden die abgehenden Kräfte ſeines mühſamen Alters friſtete, gewiß dieſe Dinge boten für ein kräftiges Leben der Wiſſenſchaft keinen Boden dar. Wir hören zwar noch von Griechiſchen Philoſophen der ſpätern Zeit; aber es ſind nur dürftige Nachklänge der frühern Philoſophie,

was sie vernehmen lassen. Eine Zeit, welche einen Johannes Damascenus zu ihrem Hauptführer erwählt hatte, konnte in der Philosophie keine Früchte bringen.

Zweites Kapitel.

Verfall der Philosophie in der abendländischen Kirche.

Wenn unsere Lese aus der Philosophie der morgenländischen Kirche seit dem 5 Jahrhunderte nicht sehr reich ausgefallen ist, so haben wir doch noch weniger zu erwarten, wenn wir in der abendländischen Kirche vom Tode des Augustinus an eine ähnliche Musterung anstellen. Denn außerdem, daß dieselben Ursachen, welche im Morgenlande zum Verfall der Philosophie wirkten, auch im Abendlande vorhanden waren, trat in diesem auch noch in einem stärkern Maße die bittere Noth hinzu, welche durch die Völkerwanderung über das Römische Reich und die orthodoxe Kirche gebracht wurde. In Afrika unterdrückte bald die Vandalische Herrschaft alles, was bisher für die Wissenschaften hier geschehn war; in Spanien, Frankreich, Italien waren schon früher die philosophischen Studien sehr wenig fruchtbar gewesen, jetzt durch das Eindringen und die Herrschaft einer fremden Bevölkerung mußten die wissenschaftlichen Beschäftigungen noch mehr herabsinken. Es gehörten Jahrhunderte dazu, ehe aus der gemischten Bevölkerung, welche in diesen Ländern sich bildete, ein neues wissenschaftliches Leben sich entwickeln konnte.

Aus dem vorhergehenden Abſchnitte unſerer Geſchichte zogen ſich in die Zeiten, von welchen wir jetzt zu reden haben, die Streitigkeiten über die Prädeſtinationslehre herüber, indem die Lehre des Auguſtinus, wie ſchon früher bemerkt, doch keinen unbeſtrittenen Sieg über die ihr entgegenſtehenden Überzeugungen gewinnen konnte. In Frankreich beſonders behauptete ſich die ſogenannte Semipelagianiſche Lehre, anfangs ſogar ſiegreich, bis in das 6 Jahrhundert und wurde auch alsdann nur äußerlich und nicht vollſtändig beſeitigt, nicht aber durch wiſſenſchaftliche Gründe beſiegt. Ihrem Weſen nach war ſie dem Auguſtinismus näher verwandt, als dem Pelagianismus, und ſuchte nur die anſtößige Härte in der Lehre über die Ohnmacht des ſündhaften Willens und über die abſolute Gnadenwahl zu mäßigen. Für die Geſchichte der Philoſophie ſind dieſe Streitigkeiten an ſich von keiner Bedeutung, indem philoſophiſche Begriffe dabei am wenigſten in Anſpruch genommen wurden. Nur ein Nebenpunkt des Streites, der aber in die Entſcheidung deſſelben nicht eingriff, kann einen Augenblick unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehn.

In der Lateiniſchen Kirche ſind wir gewohnt eine etwas ſinnlichere Vorſtellungsweiſe zu finden, als in der Griechiſchen. Zwar die Lehre eines Tertullianus, daß Gott körperlich ſei, hatte verſchwinden müſſen, als die Trinitätslehre ſich ausgebildet und auf das Überſchwengliche im Begriff Gottes gedrungen hatte; aber einer der Männer, welche zum Siege der Trinitätslehre in der Lateiniſchen Kirche am meiſten beigetragen haben, Hilarius, Biſchof von Poitiers, in der Mitte des vierten Jahrhun-

derts behauptete nun doch, daß alles außer Gott, jedes Geschöpf also körperlich sei [1]. Diese Lehre, gegen die Unkörperlichkeit der Seele gerichtet, ging auch auf die Semipelagianer über. Wir finden sie bei dem Cassianus welcher als Urheber der Semipelagianischen Lehre angesehn wird, beim Faustus, Bischof von Regium in Gallien, welcher nach der Mitte des 5. Jahrhunderts als Haupt der Semipelagianer das Meiste zum vorübergehenden Siege seiner Partei beitrug, auch beim Gennadius gegen das Ende des 5 Jahrhunderts [2]. Was diese Männer für ihre Meinung vorbrachten, ist fast nur gelegentliche Äußerung und von wissenschaftlicher Seite nicht ausgeführt. Es erklärt sich aber leicht aus der Beschaffenheit der Augustinischen Lehre, daß diese nicht im Stande gewesen war die materialistischen Vorstellungen von der Seele ganz zu beseitigen, weil sie den Gegensatz zwischen Körper und Geist nicht zu völliger Deutlichkeit gebracht hatte. Es wird genügen, wenn wir hier die Gründe des Faustus für seine Meinung anführen, weil er noch am weitläuftigsten die Streitfrage behandelte. Der Stand der Frage wird sogleich zu Anfang dadurch verwirrt, daß Körper und Seele als ganze Geschöpfe oder Substanzen für sich gedacht werden und die Frage nun die Gestalt gewinnt, ob ein Geschöpf unkörperlich sein könne, sei es Mensch oder Engel, was denn freilich etwas anderes ist, als die Frage, ob die Seele unkörperlich sei. Doch in diesem Punkte ist die Verwirrung auf beiden Seiten.

1) Claud. Mam. de statu an. II, 9 p. 140 c. not. Barth.

2) Wiggers pragm. Darst. des August. und Pelag. II S. 61 f.; S. 229; 354; 356.

Die Gründe, welche zur Verneinung führen, schließen sich zum Theil an die Lehre an, daß Gott als die Grundlage aller Dinge die Materie geschaffen und aus ihr allen Dingen ihre Form gebildet habe. Hierbei wird alsdann vorausgesetzt, daß alles Materielle körperlich sei, eine Voraussetzung, welche lange Zeit der Standpunkt der Frage geblieben ist, doch in damaliger Zeit keineswegs allgemein zugegeben wurde. Andere Gründe sind, daß Gott allein es zukomme unbegrenzt zu sein, daß aber alles Begrenzte ein örtliches und mithin körperliches Sein haben müsse, und daß nur der Begriff Gottes unter keine Kategorie falle, während allen Geschöpfen Qualität und Quantität zukomme und mit der letztern auch ein räumliches und körperliches Dasein. Alle diese Gründe sind von einer Vergleichung Gottes mit den Geschöpfen hergenommen; zu ihnen gesellt sich nur einer, welcher vom Verhältnisse der Seele zum Leibe ausgeht und daher zu einer genauern Untersuchung dieser Begriffe hätte führen können. Faustus findet nemlich, daß die Seele im Leibe eingeschlossen sei und in ihm wirksam nothwendig ein räumliches und körperliches Sein haben müsse. Aber er geht in eine genauere Untersuchung hierüber nicht ein, so wie überhaupt seine Beweise nur sehr unbeholfen vorgetragen sind, ohne daß irgendwo die philosophischen Grundsätze von der geschichtlichen Überlieferung abgesondert hervorträten [1]).

1. Claudianus Mamertus.

Eine philosophischere Gestalt hat die Widerlegung dieser Gründe, welche Claudianus Mamertus, ein Presbyter zu

[1]) Fausti ep. 16 in Canisii lect. ant. p. 363 sqq. Basn.

Vienne in Gallien, um die Mitte des fünften Jahrhunderts dem Briefe des Faustus entgegensetzte, in welcher dieser seine Lehre von der Körperlichkeit der Seele auseinandergesetzt hatte. Doch wird man nicht erwarten dürfen, daß die obschwebende Frage zu einer gründlichen Entscheidung gebracht worden wäre; hierzu hätte eine genauere Unterscheidung zwischen Körper und Geist, zwischen Leib und Seele, eine tiefere Untersuchung über ihr Verhältniß zu einander gehört, als diesem Zeitalter zuzumuthen war. Wir müssen schon zufrieden sein, wenn wir finden, daß Claudianus Mamertus die Gründe seines Gegners im Ganzen in einer bessern Ordnung sich zu entwickeln weiß, als dieser selbst sie vorgetragen hatte daß er alsdann von seinem Gesichtspunkte aus sie zu schwächen oder zu widerlegen versteht und sich hierin als einen nicht ungeschickten Schüler des Augustinus beweist [1]). Wir wollen nicht sagen, daß Augustinus nicht tiefer in die Frage eingedrungen sein würde, wenn er sie mit seinem polemischen Geiste einmal besonders zu bearbeiten

1) Als einen solchen zeigt ihn besonders die Erklärung über die Kategorien in ihrem Verhältnisse zu Gott, wobei der Begriff des habitus ganz wie beim Augustinus gefaßt wird (de statu an. I, 19 p. 63 Barth.) und die Eintheilung der Seele in memoria, consilium und voluntas, welche wir auch bei andern Anhängern des Augustinus finden. (Ib. I, 20 p. 65). Pflegen doch die am wenigsten entwickelten Gedanken der Lehrer am meisten auf die Schüler überzugehn. Man hat auf das Neu-Platonische bei Claud. Mam. zu viel Gewicht gelegt; es geht größtentheils von Augustinus aus. Doch ist Claud. auch mit ältern Philosophen nicht unbekannt, namentlich führt er die Pythagoreer Philolaos und Archytas, auch den Platon und Porphyrius an und hält überhaupt die alten Philosophen höher, als Augustinus. Er nennt sie lumine veritatis afflatos. Ib. II, 7 p. 129.

gehabt hätte. Es läßt ſich der Verfall philoſophiſcher Forſchung in der Unbeholfenheit, mit welcher Claudianus ſeine Begriffe handhabt, nicht wohl verkennen[1]); aber ſeinem Gegner zeigt er ſich doch überlegen, und wir können ihm ein Bewußtſein der Grundſätze nicht abſprechen, von welchen ſeine Überlegenheit ausgeht.

Die Schwäche ſeiner Beweiſe verräth ſich beſonders, wo er vom Für-ſich-beſtehen der Seele ausgeht. Es möchte ſcheinen, als könnte der Menſch mit größerem Rechte darauf Anſpruch machen ein für ſich beſtehendes Weſen zu ſein, als ſeine Seele; daher erklärt Claudianus, die Seele ſei der wahre Menſch[2]), wobei offenbar der innere Menſch nach Auguſtiniſcher Ausdrucksweiſe mit der Seele verwechſelt wird. Als ſelbſtändiges Weſen betrachtet er die Seele als ein Geſchöpf im Gegenſatz gegen den Schöpfer und geſteht ſeinem Gegner zu, daß allein der Begriff Gottes unter keine der Ariſtoteliſchen Kategorien falle, nicht einmal unter die Kategorie der Subſtanz, weil dieſe nur das bedeute, wovon die übrigen Kategorien ausgeſagt werden[3]), daß dagegen alle Geſchöpfe vermittelſt der Kategorien gedacht werden könnten. Dieß gilt alſo auch von der Seele; ſie würde Gott ſein, wenn ſie weder Qualität, noch Quantität hätte. Aber es ſoll doch von der Seele in einer geringern Ausdehnung gelten, als vom Körper, indem dieſer allen Kategorien unterworfen ſein

1) Sehr deutlich ſtellt ſich dies in der Recapitulation der Beweiſe dar. lb. III, 14 p. 200 sqq.

2) lb. I, 5.

3) lb. 19 p. 63. Jam decima (sc. categoria), immo prima est ipsa substantia, de qua haec praedicamenta texuntur.

ſoll, die Seele aber nicht allen, ſondern zwar der Qualität, aber nicht der Quantität. Der Begriff der Quantität wird nämlich vom Claudianus, wie von ſeinen Gegnern, nur in Beziehung auf das räumliche Daſein gefaßt und er glaubt daher der Folgerung nicht ausweichen zu können, daß die Seele räumlich und alſo auch körperlich ſei, wenn ſie Quantität haben ſollte [1]). Es iſt auffallend genug, in welche Widerſprüche er dadurch ſich verwickelt. Er muß eingeſtehen, daß auch von einer Größe der Seele geredet werden dürfe. Er erinnert ſich an den Spruch welchem er nicht weniger Gewicht beilegt, als Auguſtinus, daß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe; aber die Größe der Seele ſoll keine Größe ſein, weil ſie nicht räumlich gemeſſen werde, ſondern der Tugend oder der Einſicht nach; denn es komme bei ihr nicht darauf an, ob ſie über einen kleinern oder größern Raum ſich erſtrecke; die Seele eines Mannes, wie des Moſes, könne größer ſein als die Seele eines ganzen Volkes [2]). Doch kann man dieſe Widerſprüche dadurch entſchuldigen, daß ſie nur in einem unpaſſenden Sprachgebrauche und in einer unbehülflichen Darſtellungsweiſe gegründet ſind. Aber dieſer Fehler wird dadurch nicht verbeſſert, daß aus der Qualitätloſigkeit der Seele geſchloſſen wird, ſie halte die Mitte zwiſchen Gott und dem Körper, indem jener

1) lb. 19 p. 62 sq. Quamlibet, ubi localitas non est, quantitas esse non possit, quia ita sibi mutuo haec eadem nexa sunt, ut aut utrumque in aliquo esse possit aut neutrum. Ex illis Aristotelicis categoriis nulli prorsus subjacet essentia divina. Rursus anima humana non omnibus subjacet. Porro corpus quodlibet subjacet omnibus. lb. 20; III, 12 p. 198.

2) lb. I, 20 p. 64; II, 3 p. 102 sqq; 5 p. 119.

ohne Qualität und Quantität, dieſer durch beide, die Seele aber nur durch Qualität, nicht durch Quantität beſtimmt ſei [1]). Offenbar wird hierin der weſentliche Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf bei Seite geſetzt. In ähnlicher Weiſe verfährt Claudianus, indem er Gott eine ſtehende (stabilis motus), der Seele eine nicht räumliche, dem Körper eine räumliche Bewegung beilegt, weil er zwar nicht leugnen kann, daß die Seele zeitlich ſich verändere und ihre Qualität wechſele, aber einen Vorzug derſelben vor dem Körper darin findet, daß ſie nicht wie dieſer außer der zeitlichen auch der räumlichen Bewegung unterworfen ſei [2]). Alle dieſe Gedanken hängen damit zuſammen, daß Claudianus mit dem Auguſtinus darauf dringt, daß die Welt vollſtändig ſein und daher alle Grade des Daſeins in ſich umfaſſen müſſe, und dabei verlangt, daß zur Erfüllung und Verherrlichung des Ganzen auch die Gegenſätze nicht fehlen dürften. Weil das unkörperliche Geſchöpf möglich war, mußte es geſchaffen werden; ſo wie Gutes und Böſes in der Welt nöthig ſind, ſo müſſen auch Körperliches und Unkörperliches in ihr ſich finden [3]).

---

1) lb. III, 12 p. 298. Jam de qualitate controversia non erit, cui animam subjacere non renui; quae scilicet, si, ut quantitatis, ita etiam qualitatis expers esset, profecto [enim] deus esset. Identidemque si, ut qualitati, ita etiam quantitati cederet, corpus esset. Nunc vero medioximum quiddam naturae incorporeae, sed creatae sortita, nec deus est, quoniam qualitatem habet, nec corpus, quia non habet quantitatem.

2) lb. I, 18 p. 57; III, 6 p. 176.

3) lb. I, 4 p. 25 sq. Semiplena benignitate usus esset (sc. deus), si semiplenum aliquid condidisset. lb. I, 5 p. 26 sqq; II, 1; 2 p. 104.

Wenn aber das Unkörperliche für höher gehalten wird als das Körperliche, so stimmt das damit überein, daß die völlige Verneinung der Kategorien das Höchste sein würde. Je mehr von einem Dinge ausgesagt werden kann, um so unvollkommener ist es. Diese Ansicht hängt in der Tiefe damit zusammen, daß eine jede Bestimmung eine Beschränkung ist und daß wir also nur durch Verneinungen zum Höchsten gelangen können. Diese Richtung hält jedoch Claudianus nicht ausschließlich fest; auch die entgegengesetzte Richtung macht sich bei ihm geltend, welche in den Bejahungen das Wesen sucht, indem das Böse als das Nicht-Seiende angesehn und die Aristotelische Stufenleiter der Dinge angenommen wird, nach welcher das Belebte besser als das Unbelebte, das Empfindliche besser als das Unempfindliche, das Vernünftige besser als das Unvernünftige ist [1]).

Als Grundsatz bei allen diesen Untersuchungen gilt es, daß die Seele einen höhern Grad des Seins inne habe, als der Körper. Daher wird die Annahme des Gegners getadelt, daß die Seele Luft sei. Weil das Feuer ein besseres Element ist als die Luft, so würde es passender sein die Seele, wenn sie Körper sein sollte, für Feuer zu halten [2]). Wenn die Seele Luft wäre, so würden auch die Pflanzen beseelt sein [3]). Auf dieser Voraussetzung beruht es auch, daß dem Gegner nicht zugegeben werden kann, die Seele werde von dem Körper umfaßt. Denn wenn auch das von einem Andern Umfaßte nicht

1) lb. I, 21.
2) lb. 9.
3) lb. 21 p. 67.

nothwendig körperlich sein muß, weil Gott denkend sich selbst umfaßt [1]; so meint doch Claudianus, das Umfassende sei besser, als das Umfaßte, und behauptet daher, die Seele umfasse vielmehr den Körper, indem sie ihn zusammenhalte, denn wenn sie ihn verlasse, werde der Körper aufgelöst [2], auch noch den Grund hinzufügend, daß die wahrnehmende Seele, wenn sie im Innern des Körpers von diesem umschlossen sein sollte, auch den innern Bau des Körpers wahrnehmen würde [3]. Wenn nun auch diese Gründe nicht ganz ohne Kraft sind, so berühren sie doch einen Punkt, die Verbindung von Körper und Seele, welcher bei der Ansicht, daß die Seele eine Substanz für sich sei, große Schwierigkeiten erregen mußte. In der Lösung derselben zeigt sich Claudianus seiner Aufgabe nicht gewachsen und ist daher auch nicht im Stande die Ansicht seines Gegners zu widerlegen. Er hält nur an seiner Ansicht fest, daß die Seele keine räumliche Größe habe, und glaubt daher auch sogar von den Thätigkeiten, welche die Seele auf den Körper ausübt, behaupten zu dürfen, daß sie nicht örtlich vollzogen würden. Die Seele belebt den Körper; das Leben aber soll nicht örtlich sein [4]. Er kann zwar seinem Gegner nicht ableugnen, daß die Seele da ist, wo sie ist; sollte sie überall sein, so würde sie Gott sein; sollte sie nirgends sein, so würde sie nichts sein; aber vom Körper soll sie doch

1) Ib. II p. 44.
2) Ib. III, 3 p. 168.
3) Ib. 9 p. 187.
4) Ib. I, 21 p. 68. Constat igitur omnem vitam nec localiter abscedere a corpore, nec in corpore velut in loco esse, nec localiter corpori accedere.

dadurch sich unterscheiden, daß sie, so wie Gott überall ganz ist, wenigstens im Körper, wo sie ist, ganz gegenwärtig ist, während der Körper, als ein theilbares Ding, wo er ist; immer nur in seinem Theile gegenwärtig ist. Denn nicht ein Theil der Seele macht das Auge sehen, nicht ein anderer Theil der Seele belebt den Finger, sondern ganz sieht sie im Auge, ganz fühlt sie im Finger[1]). Es ist also die Einfachheit der Seele, welche er der Theilbarkeit des Körpers entgegensetzt und nicht ungeschickt zu benutzen weiß, um den Unterschied zwischen beiden deutlich zu machen. Ein Theil des Körpers kann den andern berühren, ein Theil von dem andern berührt werden; aber die Seele ist in allen ihren Bewegungen und Handlungen ganz; ihr Sehen, Hören, Denken, Billigen und Misbilligen geschieht nicht durch ihre Theile, sondern durch ihr Ganzes[2]). Sie ist nichts anderes, als eine Kraft, welche in ihren Thätigkeiten ganz sich ausdrückt; sie ist nicht Masse; wir haben keine andere Substanz, kein anderes ihren Thätigkeiten zum Grunde Liegendes, keine Materie als Grundlage ihres Seins zu suchen[3]). Claudianus hat jedoch dabei vergessen uns zu belehren, wie die Einfachheit der Seele mit ihren Theilen, welche er doch annimmt, und mit der Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten, die er auch nicht leugnet, zu vereinigen sei.

1) lb. III, 2. Illa (sc. anima) quidem non in toto mundo est tota, sed sicut deus ubique totus in universitate, ita haec ubique tota invenitur in corpore. — Nec alia pars animae sentificat oculum et alia vivificat digitum, sed sicut in oculo tota vivit et per oculum tota videt, ita et in digito tota sentit.

2) lb. I, 18 p. 60 sq.; 21 p. 72.

3) lb. 15; 24 p. 83.

Bewußtſein auffaſſe, ſie erſtreckt ſich über alle Welt und dieſe Fülle des Seins kann nur durch unkörperliche Faſſungskraft von mir gefaßt werden[1]). Hierin liegt, daß unſere Seele auch das Körperliche in unkörperlicher Weiſe erkennt. Nicht der Körper ſieht, ſondern die Seele ſieht durch den Körper; durch den Körper erkennt ſie Körperliches, ohne ihn, durch ſich ſelbſt erkennt ſie Unkörperliches; das Maß ſieht die Seele durch ſich, durch den Körper erblickt ſie das Meßbare[2]). Es iſt alſo weſentlich die Vernunft, das Gottähnliche im Menſchen, was dem Claudianus die Unkörperlichkeit der Seele bezeugt. Dies iſt die theologiſche Richtung ſeiner Lehre; wie aber dies Gottähnliche in uns mit dem Weltlichen, mit dem Körperlichen, mit den Bedingungen unſeres Daſeins zuſammenhänge, darauf läßt er ſich wenig ein.

Auch noch in ihren letzten Sprößlingen finden wir alſo den Charakter der patriſtiſchen Philoſophie deutlich ausgeprägt, ihren ſichern Blick auf das Überſchwengliche, ihr Schwanken, ihre Unbeſtimmtheit, wenn es darauf ankommt die Verhältniſſe beſonderer Gegenſtände zum Göttlichen in beſtimmten Umriſſen darzuſtellen. Zwar davon iſt man überzeugt, daß Gott ſein überſchwengliches Weſen in dieſer Welt offenbart und in Weſen, die ihm ähnlich ſind, ſich verkündet habe; aber die Kategorien der alten Philoſophie, welche doch den Männern dieſer Zeit tief eingeprägt ſind, findet man unzureichend um die Verwandtſchaft des Menſchlichen und des Göttlichen auszudrücken. Alle die Kategorien des Ariſtoteles ſollen ent-

1) Ib. I, 22 p. 77.

2) Ib. 23; II, 4 p. 116.

für ſich Seiende in der Schöpfung an und auch um ihre Unkörperlichkeit iſt es ihm eigentlich allein zu thun. Wir werden dies in Übereinſtimmung finden müſſen mit der theologiſchen Richtung ſeiner Lehre, welche in der ganzen Haltung ſeiner Schrift ſich nicht verleugnet. Daher iſt auch das Körperliche ihm nur Werkzeug und etwas durchaus Untergeordnetes. In dieſem Körper, in welchem unſere Seele in der Fremde iſt, fühlen wir uns nur deswegen beſchwert, weil er zu dem Dienſte nicht tauglich ſich erweiſt, zu welchem er urſprünglich beſtimmt iſt [1]). Wenn nun Claudianus auf dieſen Punkt gekommen iſt, auf die Betrachtung der vernünftigen Seele, dann finden wir ihn auf dem Gebiete, auf welchem er ſeinem Gegner überlegen iſt; dann verſtehen wir auch erſt recht ſeine Äußerungen über die höhere Würde der Seele vor dem Körper und über die vollkommene Einheit und das Überſchwengliche in ihrem Weſen. Er hat hier etwas im Auge, was über alle Erſcheinung, über jedes Mittel hinweg iſt; der unbedingte Zweck, das Göttliche unſerer Natur treibt ihn zu dieſen Anpreiſungen unſerer Seele an.

Es iſt wohl der Mühe werth hierüber noch einige Worte hinzuzufügen. Obgleich neue Gedanken uns dabei nicht vorkommen werden, ſo dienen uns die Lehren des Claudianus Mamertus doch dazu ein Maß des Verſtändniſſes zu geben, welches zu ſeiner Zeit ſtattfand und durch ihn auf ſpätere Zeiten überging. Am deutlichſten entwickelt ſich ſeine Lehre hierüber, indem er den Grund ſeines Gegners zurückweiſt, welcher aus dem Spruche gezogen wurde, Gott habe alles nach Maß, Zahl und Gewicht

1) lb. I, 22 p. 74 sqq.

geordnet. In ihren Grundzügen ist es die Platonische Lehre, welche er dagegen geltend macht. Wenn alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen ist, so sind diese selbst ungeschaffen und wir haben sie als Gründe der Dinge in Gott anzuerkennen. Nicht das Maß, welches gemessen wird, ist das erste, sondern das Maß, nach welchem gemessen wird. Jenes ist nur in Verhältniß zu einem Andern, dies aber ist schlechthin, ohne Vergleichung mit einem Andern, unmeßbar durch irgend ein Anderes. Im Allgemeinen sind es die Ideen, welche von Anfang an die Schöpfung bestimmt haben und an welcher Theil habend alle Dinge das sind, was sie sind; überall gegenwärtig, jede für sich und doch alle einander gleich sind sie zusammen der eine Gott[1]). Es ist kein unbedeutender Punkt, welcher sich hier dem Claudianus im Verfolg der Trinitätslehre herausstellt, daß die drei Begriffe, welche ihm die drei Personen der Gottheit bezeichnen, doch als einander gleich angesehn werden sollen, weil sie ein jeder die ganze Gottheit bezeichnen. Er führt aber diesen Gedanken nicht weiter aus. Das unmeßbare Maß, und so jede der andern Ideen als Princip gedacht, ist nur durch keinen körperlichen Sinn zu erkennen; denn jeder Körper ist meßbar; durch den körperlichen Sinn erkennen wir nur, was dem Körperlichen angehört, wir müssen uns zur Erkenntniß dieses Maßes eine Seele beilegen, welche jenem Maße ähnlich, also unkörperlich ist[2]). So

1) Ib. II, 4 p. 113 sq. Hinc capias oportet indicium illius non pensi ponderis et immensurabilis mensurae et innumerabilis numeri, quae tria simul aequiterna, semper individua, ubique et ubicunque tota, unus deus sunt.

2) Ib. II, 4 p. 116.

Vienne in Gallien, um die Mitte des fünften Jahrhunderts dem Briefe des Faustus entgegensetzte, in welcher dieser seine Lehre von der Körperlichkeit der Seele auseinandergesetzt hatte. Doch wird man nicht erwarten dürfen, daß die obschwebende Frage zu einer gründlichen Entscheidung gebracht worden wäre; hierzu hätte eine genauere Unterscheidung zwischen Körper und Geist, zwischen Leib und Seele, eine tiefere Untersuchung über ihr Verhältniß zu einander gehört, als diesem Zeitalter zuzumuthen war. Wir müssen schon zufrieden sein, wenn wir finden, daß Claudianus Mamertus die Gründe seines Gegners im Ganzen in einer bessern Ordnung sich zu entwickeln weiß, als dieser selbst sie vorgetragen hatte daß er alsdann von seinem Gesichtspunkte aus sie zu schwächen oder zu widerlegen versteht und sich hierin als einen nicht ungeschickten Schüler des Augustinus beweist [1]). Wir wollen nicht sagen, daß Augustinus nicht tiefer in die Frage eingedrungen sein würde, wenn er sie mit seinem polemischen Geiste einmal besonders zu bearbeiten

1) Als einen solchen zeigt ihn besonders die Erklärung über die Kategorien in ihrem Verhältnisse zu Gott, wobei der Begriff des habitus ganz wie beim Augustinus gefaßt wird (de statu an. I, 19 p. 63 Barth.) und die Eintheilung der Seele in memoria, consilium und voluntas, welche wir auch bei andern Anhängern des Augustinus finden. (Ib. I, 20 p. 65). Pflegen doch die am wenigsten entwickelten Gedanken der Lehrer am meisten auf die Schüler überzugehn. Man hat auf das Neu-Platonische bei Claud. Mam. zu viel Gewicht gelegt; es geht größtentheils von Augustinus aus. Doch ist Claud. auch mit ältern Philosophen nicht unbekannt, namentlich führt er die Pythagoreer Philolas und Archytas, auch den Platon und Porphyrius an und hält überhaupt die alten Philosophen höher, als Augustinus. Er nennt sie lumine veritatis afflatos. Ib. II, 7 p. 129.

gehabt hätte. Es läßt ſich der Verfall philoſophiſcher Forſchung in der Unbeholfenheit, mit welcher Claudianus ſeine Begriffe handhabt, nicht wohl verkennen [1]); aber ſeinem Gegner zeigt er ſich doch überlegen, und wir können ihm ein Bewußtſein der Grundſätze nicht abſprechen, von welchen ſeine Überlegenheit ausgeht.

Die Schwäche ſeiner Beweiſe verräth ſich beſonders, wo er vom Für-ſich-beſtehen der Seele ausgeht. Es möchte ſcheinen, als könnte der Menſch mit größerem Rechte darauf Anſpruch machen ein für ſich beſtehendes Weſen zu ſein, als ſeine Seele; daher erklärt Claudianus, die Seele ſei der wahre Menſch [2]), wobei offenbar der innere Menſch nach Auguſtiniſcher Ausdrucksweiſe mit der Seele verwechſelt wird. Als ſelbſtändiges Weſen betrachtet er die Seele als ein Geſchöpf im Gegenſatz gegen den Schöpfer und geſteht ſeinem Gegner zu, daß allein der Begriff Gottes unter keine der Ariſtoteliſchen Kategorien falle, nicht einmal unter die Kategorie der Subſtanz, weil dieſe nur das bedeute, wovon die übrigen Kategorien ausgeſagt werden [3]), daß dagegen alle Geſchöpfe vermittelſt der Kategorien gedacht werden könnten. Dieß gilt alſo auch von der Seele; ſie würde Gott ſein, wenn ſie weder Qualität, noch Quantität hätte. Aber es ſoll doch von der Seele in einer geringern Ausdehnung gelten, als vom Körper, indem dieſer allen Kategorien unterworfen ſein

1) Sehr deutlich ſtellt ſich dies in der Recapitulation der Beweiſe dar. Ib. III, 14 p. 200 sqq.

2) Ib. I, 5.

3) Ib. 19 p. 63. Jam decima (sc. categoria), immo prima est ipsa substantia, de qua haec praedicamenta texuntur.

Gegenwart anzufrischen und der Zukunft zu erhalten. Daher hat er einen nicht geringen Fleiß theils auf Übersetzungen, theils auf Erklärungen und Ergänzungen der Schriften des Aristoteles, des Porphyrius, Euklides, Nicomachus, Cicero u. A. gewendet. Wir besitzen von diesen Werken noch einen großen Theil, welcher theils auf das Organon des Aristoteles und dahin einschlagende Sachen [1]), theils auf die Arithmetik, Geometrie und Musik sich bezieht, Schriften, welche für den Unterricht der spätern Zeit von großer Bedeutung gewesen sind. Außerdem hat er ein Werk geschrieben, welches von mehr eigenthümlicher Erfindung ist, den Trost der Philosophie, halb in Prosa, halb in Versen, verfaßt während seiner Verbannung, im Mittelalter viel gelesen und deswegen von Einfluß auf die philosophische Bildung dieser Zeiten.

---

1) Ich muß hierbei einen Irrthum berichtigen, der seltsamer Weise durch viele gangbare Bücher verbreitet ist. Unter den logischen Schriften des Boethius handelt die eine über die hypothetischen Schlüsse; er sagt hier in der Einleitung p. 606, Aristoteles habe nicht, Theophrastus und Eudemus nur ungenügend über diese Art der Schlüsse gehandelt. Man hat ihm nun zugeschrieben, er hätte die Lehre von den hypothetischen Schlüssen zuerst ausführlich entwickelt. Das ist nicht seine Art solche neue Theorien zu erfinden. Wer die Geschichte der Logik kennt, weiß daß die Stoiker längst jene Lehre weitläuftig ausgebildet hatten. Cassiodorus de dial. p. 569 b nennt auch die Vorgänger des Boethius, welche in Lateinischer Sprache denselben Gegenstand behandelt hatten. Daß Boethius die Verdienste der Stoiker um die Theorie des hypothetischen Schlusses verschweigt, rührt wohl aus seiner Abneigung gegen die stoische Philosophie her. Er billigt die Vermischung der stoischen mit der Aristotelischen Logik nicht (de interpr. ed. sec. p. 315); denn er sieht die Stoiker, wie die Epikureer für Feinde der wahren Philosophie an. Cons. phil. I pr. 3 p. 16.

Vergleichen wir dieſe Schrift mit den vorher erwähnten Werken, ſo müſſen wir bemerken, wie entſchieden jetzt das formale Element der Logik von dem Inhalte der Lehre ſich abgeſondert hatte. Von den Begriffen, welche das Organon des Ariſtoteles entwickelt, findet ſich faſt keine Anwendung in der Troſtſchrift des Boethius gemacht, außer was die Form des Schließens betrifft; die Begriffe in dieſer Schrift hängen bei weitem näher mit der Platoniſchen als mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie zuſammen.

Doch kann man nicht leugnen, daß dieſes Werk, wie abhängig es auch von der ältern Philoſophie iſt, einen ſelbſtſtändigen Charakter verräth. Sehen wir von Auguſtin's früheſten Schriften ab, weil ſie in eine andere Claſſe gehören, ſo iſt es das einzige einigermaßen bedeutende Werk in Lateiniſcher Sprache, welches aus der Neu-Platoniſchen Schule hervorgegangen, und der Geiſt der Lateiniſchen Zunge läßt ſich in ihm nicht verkennen. Es iſt im Boethius noch etwas von jenem alten Römiſchen Charakter, von jenem praktiſchen Sinne, der es verſchmäht in unthätige Beſchauung ſich zu verlieren, der bei der Lehre auch nach ihrer Wirkung auf den Willen frägt, von jenem Nerv der Geſinnung, welcher im Unglück wie im Glück die Würde des Mannes zu behaupten ſtrebt; man könnte den Boethius den letzten Römer in der Literatur nennen. Aber eben deswegen entfernt er ſich weit von der Neu-Platoniſchen Philoſophie, aus welcher er einen Theil ſeiner Begriffe entlehnt hat, und in demſelben Maße, in welchem er ſich von ihr entfernt, muß man geſtehn, nähert er ſich der chriſtlichen Denkweiſe an. Denn ſo wie dieſe die morgenländiſche mit

der abendländiſchen Weltanſicht zu verſöhnen beſtimmt war, ſo ergiebt ſich beim Boethius eine ähnliche Verbindung, indem er die vorherſchend aus morgenländiſcher Anſicht gefloſſene Neu-Platoniſche Philoſophie mit Römiſcher Denkweiſe verſetzt. Nur müſſen wir freilich nicht erwarten, daß dieſe verſchiedenen Beſtandtheile in der Miſchung ſeiner Lehre in genügender Weiſe ſich werden durchdrungen haben. Vielmehr vertragen ſie ſich nur dadurch mit einander, daß Boethius mit Fleiß die tiefern Gründe der Wiſſenſchaft nur eben berührt und alles von der Hand weiſt, was ſeinen praktiſchen Beſtrebungen fern liegt.

Hierin iſt ein gewiſſer Skepticismus nicht zu verkennen, an welchem praktiſche und myſtiſche Richtung einen faſt gleichen Antheil haben, ſehr nahe entſprechend der Wendung, welche die chriſtliche Philoſophie in dieſer Zeit genommen hatte. Die Ordnung des Geſchicks, welche Gott gegründet hat, nennt Boethius zu wiederholten Malen ein Wunder [1]). Die Bewegung der menſchlichen Schlüſſe kann ſich der Einfachheit des göttlichen Vorherwiſſens nicht nahen [2]). Uns kommt nur Sinn, Einbildungskraft und Vernunft zu, drei verſchiedene Auffaſſungsweiſen der Dinge, welche von der Natur des Auffaſſenden, aber nicht von der Natur der Gegenſtände abhängen. So wie einem jeden Sinne die Dinge anders erſcheinen als dem andern, ſo wie die Rundung anders gefühlt, als geſehen wird, ſo erſcheinen uns auch die Gegenſtände verſchieden, je nachdem wir ſie durch die Sinne oder durch die Einbildungskraft oder durch die Vernunft beur-

1) Cons. phil. IV pr. 6 p. 211; 219.
2) Ib. V pr. 4 in.

theilen. Faſſen wir ſie durch die Sinne auf, ſo denken wir in ihnen die körperliche Form in der Materie; die Einbildungskraft dagegen hat es mit der körperlichen Form ohne die Materie zu thun; die Vernunft überwindet auch die körperliche Form und erkennt das Einzelne im allgemeinen Begriff; ſo kann alles nur nach der Natur deſſen, welcher es auffaßt, von ihm erkannt werden [1]; die höchſte und vollkommene Erkenntniß aber, die wahre Einſicht (intelligentia) kommt uns nicht zu. Gott allein hat ſie ſich vorbehalten [2]. Daher werden wir denn auch dazu aufgefordert in Liebe uns mit Gott zu verbinden. Nur dadurch kann das abhängige Weſen ſeine Dauer gewinnen, daß es liebend der Urſache ſich zuwendet, welche ihm das Daſein gegeben hat [3]. Aber die Liebe, welche Boethius empfiehlt, iſt nicht eine unthätige, welche, nach der Weiſe eines Proclus oder Dionyſius des Areopagiten gedacht, im Sein oder der Betrachtung Gott ſich anſchlöſſe, ſondern wir ſollen in ihr die ſinnliche Begierde überwinden, um der wahren Seeligkeit, welche Gott iſt, theilhaftig zu werden [4] und die Liebe ſoll uns regieren,

1) Ib. V, pr. 4 p. 249 sq. Cujus erroris caussa est, quod omnia, quae quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci existimat, quae sciuntur, quod totum contra est. Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam ut brevi liqueat exemplo, eandem corporis rotunditatem aliter visus, aliter tactus agnoscit etc. Ib. metr. 4, wo Boethius beſonders ſtark gegen den Senſualismus und Realismus der Stoiker ſich erklärt. Ib. pros. 6 in.

2) Ib. V pr. 5 p. 255.

3) Ib. IV metr. 6 p. 226.

4) Ib. III, pr. 10; metr. 10.

wie ſie den Himmel regiert; das ſoll unſere Glückſeligkeit ſein [1]). Durch dieſe Überzeugung wird denn Boethius dem Praktiſchen zugewendet. In ſeiner Troſtſchrift verſchmäht er es nicht außer der Philoſophie auch andere Beruhigungsmittel zu gebrauchen; die Philoſophie hält es ſelbſt für nöthig erſt durch Überredung und durch die ſüßen Schmeicheleien der Dichtkunſt die Seele zu beruhigen, aber doch nur um ſie vorzubereiten und die Stimmung herbeizuführen, in welcher ſie fähig wird die Gründe der Philoſophie zu vernehmen. Dieſe treten nun mit der Ermahnung auf in Verachtung der äußern Güter über das Irdiſche uns zu erheben und uns zu überzeugen, daß unter der Leitung der Vorſehung uns nichts treffen werde, was nicht zu unſerm Beſten diene. Was zu dieſem Zwecke nicht brauchbar iſt, das läßt Boethius bei Seite liegen und ſo werden denn auch die Streitfragen meiſtens vermieden, welche zwiſchen der alten und der chriſtlichen Philoſophie ſchwebten.

Seine Überzeugung beruht nun darauf, daß ein vollkommen guter Gott iſt. Er ſtützt ſie darauf, daß nicht allein das Vollkommene denkbar ſei, denn ſonſt würde auch das Unvollkommene nicht gedacht werden können, weil es nur als Beſchränkung des Vollkommenen zu denken ſei [2]), ſondern daß es auch als nothwendig angenommen werden müſſe, weil nur unter Vorausſetzung

1) Ib. II metr. 8 fin. O felix hominum genus,
Si vestros animos amor,
Quo coelum regitur, regat.

2) Dies iſt bekanntlich der Punkt, welchen Leibnitz an dem ontologiſchen Beweiſe des Carteſius vermißte.

eines Vollkommenen auch die beſchränkte Vollkommenheit ſein könne. Den vollkommenen Grund aller Dinge erkenne aber der allgemeine Begriff aller Menſchen als Gott an [1]). In eine weitläufigere Unterſuchung über den Begriff Gottes, um ſeine Eigenſchaften oder ſein Verhältniß zur Welt zu beſtimmen, ſich einzulaſſen hält er nicht für nöthig. Ebenſo übergeht er mit leiſem Fuße die Punkte, welche das Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt betreffend zwiſchen den Neu-Platonikern und den Chriſten in Streit waren. Vergebens wird man eine Auskunft darüber bei ihm ſuchen, ob die Welt aus Gottes Weſen gefloſſen oder von ihm geſchaffen worden ſei [2]). Auch auf die Frage läßt er nicht weitläufiger ſich ein, ob die Hervorbringung der Welt eine Materie vorausſetze oder als Schöpfung aus dem Nichts zu denken ſei. Zwar ſoll die Welt aus flüſſiger Materie gebildet worden ſein [3]); aber den Grundſatz: aus nichts wird nichts, billigt er doch nur unter der Einſchränkung, daß er nicht im Sinne der ältern Philoſophie von dem Materiellen, ſondern von dem wirkenden Princip genommen werde [4]). Ihm genügt es ſehr einfach daran feſtzuhalten, daß Gott

1) lb. III pr. 10 p. 154 sq.

2) Aus dem refluant ib. IV metr. 6 im letzten Verſe auf Emanationslehre zu ſchließen würde auf einen poetiſchen Ausdruck zu viel Gewicht legen.

3) lb. III metr. 9 p. 142.

4) lb. V pr. 1 p. 236. Nam nihil ex nihilo existere, vera sententia est, cui nemo unquam refragatus est, quamquam id illi non de operante principio, sed de materiali subjecto, hoc est de natura omnium rationum quasi quoddam jecerint fundamentum.

zur Regierung der Welt keiner ihm äußern Hülfsmittel bedürfe [1]). Etwas weitläuftiger, doch auch nur beiläufig, läßt er sich über die Ewigkeit der Welt aus, welche er in Platonischer Weise zu denken geneigt ist, nicht als Ewigkeit im wahren Sinn, aber doch als eine Zeitdauer, die zwar einen Anfang, aber kein Ende habe [2]). Hierin finden wir ihn nun freilich auf der Seite der heidnischen Philosophie, aber doch nur in einem Punkte, welcher in dieser Zeit auch unter den Christen manchen Zweifeln Raum gegeben hatte. Von größerer Wichtigkeit aber als solche rein theoretische Punkte ist ihm die Untersuchung über Gutes und Böses; er sieht sich genöthigt ausführlicher auf sie einzugehen. Sehr charakteristisch ist es nun, welche Wendung er gebraucht, um auch hierüber eine zu weit eingehende Untersuchung zu vermeiden. Übereinstimmend mit den Neu-Platonikern und mit der patristischen Philosophie beugt er den Schwierigkeiten zunächst dadurch aus, daß er das Böse für das Nichts erklärt. Gott ist allmächtig und nichts ist, was ihm unmöglich wäre; das Böse aber ist ihm unmöglich, also ist das Böse nichts. Das Böse setzt uns nur herunter und beraubt uns der Natur, welche wir haben sollten. In dieser Richtung geht Boethius sogar weiter, als Augustinus es gewagt hatte. So wie die Menschen durch das Gute über ihre Natur erhöht werden, so verlieren sie durch das Böse das, was sie hatten; sie sinken unter die Natur herunter, welche ihnen zukam; sie werden wie das

1) lb. III pr. 12 p. 168.

2) lb. V pr. 6 p. 258 sqq.; cf. ib. II pr. 7 p. 95.

Vieh und hören in der That auf Menſchen zu ſein [1]). Aber wie ſehr dieſer Gedanke ihn auch befriedigen mag, ſo beruht ſeine Kraft doch weſentlich nur darauf, daß er vom Sein, welches im Böſen iſt, die Augen abwendet. Boethius ſelbſt ſcheint hiervon ein Bewußtſein zu haben. In einer anmuthigen Anwendung der Fabel von dem Orpheus und der Eurydice giebt er die Lehre, daß die, welche das Licht des Himmels und des Heils erblicken wollen, vorwärts, aber nicht rückwärts, nicht in die Nacht des Tartarus ſchauen ſollen, um nicht, das Böſe erblickend, den Gewinn ihres Lebens zu verlieren [2]). Auch hierin verräth ſich der ſkeptiſche Sinn, welcher abräth das Dunkele zu erforſchen, damit nicht durch überſchwengliche Fragen die ſichern Grundſätze in Zweifel geſtellt werden.

In dem praktiſchen Beſtreben, welches ihn beherſcht, ſind es aber beſonders zwei Punkte, welche ihn beſchäfti-

---

1) Ib. III pr. 12 p. 170. Malum igitur — nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest. Ib. IV pr. 2 p. 188 sqq. Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis, ita vitiosos malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteri. Est enim, quod ordinem retinet servatque naturam, quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit. Ib. pr. 3 p. 195 sq. Ita fit, ut, qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam conditionem transire non possit, vertatur in belluam. Cf. ib. II pr. 5 p. 80.

2) Ib. metr. 12 p. 178.

Vos haec fabula respicit,
Quicunque in superum diem,
Mentem ducere quaeritis.
Nam qui Tartareum in specus
Victus lumina flexerit,
Quidquid praecipuum trahit,
Perdit, dum videt inferos.

gen, die Fragen nach der Freiheit der menſchlichen Seele und nach der göttlichen Vorſehung. Sie hängen beide auf das genaueſte mit ſeinem philoſophiſchen Troſte zuſammen. Denn auf der einen Seite muß er uns die Gewähr geben, daß unſer Leben nicht von einem blinden Schickſale abhänge, ſondern von einer einſichtigen Vorſehung geleitet werde, welche das Gute belohne, das Böſe beſtrafe; auf der andern Seite muß er uns ermahnen unſern Troſt zu ſuchen, indem wir mit Freiheit dem Guten uns zuwenden und dadurch über die Schläge des Schickſals uns erheben. Dem entſprechend iſt nun auch ſeine Unterſcheidung zwiſchen Schickſal und Vorſehung, welche ähnlichen Gedanken der Neu-Platoniker entſpricht. Doch ſtimmt er mit dieſen nicht überein, wenn ſie den Begriff Gottes nur durch Verneinungen zu beſtimmen ſuchten und ſo über alles Denkbare ſich verſtiegen. Er lebt der Überzeugung, daß wir Gott ähnlich ſind und Gott alſo auch uns [1]). Er legt daher Gott auch Liebe und Wiſſen und eine durch beide geleitete Regierung der Welt bei. Das Gute erhält Gott, das Böſe wendet er ab; nicht allein die Körperwelt beherſcht er, ſondern er iſt auch Lenker und Arzt der Geiſter und ſeiner Unvergänglichkeit unbeſchadet verwaltet er das Wunder der Schickſalsordnung [2]). So erkennt er zwar eine Gewalt des Schickſals an, aber unter der Vorſehung Gottes. Dieſe beiden unterſcheidet er ſo, daß dieſe die einfache, ewige und unveränderliche Vernunft bezeichnen ſoll, welche

1) Ib. I pr. 4 p. 35; II pr. 5 p. 80.

2) Ib. IV pr. 6 p. 219. Rector ac medicator mentium deus. — — Ab sciente gignitur, quod stupeant ignorantes.

alles umfaßt und einem jeden ſein Maß beſtimmt, während jenes in den einzelnen, veränderlichen und zeitlichen Urſachen ſeinen Sitz hat. Dieſe Urſachen verhalten ſich aber zur Vorſehung Gottes wie das Beſondere zum Allgemeinen, ſind alſo der Vorſehung untergeordnet und nur ihre Werkzeuge [1]). Was daher dem Schickſale unterliegt, das ſteht nicht minder unter der Vorſehung Gottes; aber nicht alles iſt dem Schickſale unterworfen, weil das dem Schickſale ſich entzieht, was nur der Vorſehung ſich anſchließt und zu ihrer Einfachheit und Ewigkeit ſich erhebend außer dem Umfange der Mittel ſteht, welchen die Vielheit veränderlicher Dinge unterworfen iſt. Um ſo freier vom Schickſal ſind alſo die Dinge, je näher ſie ſich Gott anſchließen [2]). Dies gilt zunächſt von den höhern und göttlichen Subſtanzen, denen durchdringende Einſicht, unverdorbener Wille und wirkſame Macht zur Vollbringung des Begehrten beiwohnt. Es gilt aber auch von jedem vernünftigen Weſen; denn Vernunft kann nicht ohne Freiheit gedacht werden, weil ihr von Natur Urtheil zukommt, durch welches ſie unterſcheidet, was durch ſie zu begehren oder zu verabſcheuen iſt. Wir Menſchen können uns dem Schickſal entziehen, indem wir uns zu Gott erheben, und um ſo freier ſind wir, je weniger wir uns körperlichen und verächtlichen Künſten der Erde zuwenden, je mehr wir unſere Gedanken zur Erkenntniß des göttlichen Geiſtes aufrichten [3]).

---

1) Ib. p. 211 sqq.

2) Ib. p. 216 sqq.

3) Ib. V pr. 2 p. 238 sq.

Die Stärke dieſer Beweiſe beruht jedoch nur darin, daß hier Dinge unterſchieden werden, welche unter der Gewalt göttlicher Werkzeuge, d. h. des Schickſals ſtehen, und andere, welche ſelbſt zu dieſen Werkzeugen gehören und zu ſolchen Werkzeugen ſich machen, indem ſie der göttlichen Vorſehung ſich zuwenden, ihren Willen erkennen und vollführen. Dadurch werden aber die vernünftigen Weſen von der Gewalt der Vorſehung nicht entbunden. Boethius ſieht ſich daher genöthigt, um die Freiheit der vernünftigen Weſen zu vertheidigen, die Frage zu unterſuchen, wie ſie mit der Vorſehung Gottes beſtehen könne. Dies muß er nicht weniger deswegen unternehmen, weil ſonſt folgen würde, daß Gott auch Urſache des Böſen wie des Guten ſei, daß alſo weder Belohnung noch Beſtrafung von ihm zuerkannt werden könne, weil auch ſonſt eben ſo wenig Gebet und Hoffnung auf Gott und ſo alle unſere Gemeinſchaft mit Gott aufgehoben werden würde [1]). Er verwirft aber zur Rettung der Freiheit die Auskunft, daß Gottes Vorherwiſſen den Erfolg nicht nothwendig herbeiführe, weil das Vorherwiſſen vielmehr vom Erfolge, als der Erfolg vom Vorherwiſſen abhängig wäre; denn zwar thut das Wiſſen keinem Dinge Gewalt an, weder das Wiſſen des Gegenwärtigen dem Gegenwärtigen, noch das Wiſſen des Zukünftigen dem Zukünftigen; aber das Vorherwiſſen kann doch als ein Zeichen angeſehn werden, daß, was vorhergewußt wird, nothwendig geſchehn werde. Daher kann gezweifelt werden, ob es ein Vorherwiſſen ſolcher Dinge geben könne, welche nicht mit Nothwendig-

1) lb. pr. 3 p. 244 sq.

keit geſchehn [1]). Dieſer Zweifel jedoch rührt nur aus der Meinung her, als könnte nur das als gewiß und nothwendig vorhergewußt werden, was wirklich gewiß und nothwendig erfolgen werde, weil ſonſt das Vorhergewußte nur falſch beurtheilt werden würde [2]). Aber hierin liegt der Irrthum verborgen, als wäre das Denken von der Natur des Gegenſtandes, nicht von der Natur des Denkenden abhängig. Wir müſſen darauf achten, daß zwar die niedere Erkenntnißweiſe von der höhern, aber nicht umgekehrt die höhere von der niedern beurtheilt werden könne, weil nur die höhere die niedere umfaßt, aber nicht umgekehrt. So kann der Verſtand die ſinnliche Wahrnehmung und die Vorſtellungen der Einbildungskraft beurtheilen; aber die göttliche Einſicht der Vorſehung und ihr Verhältniß zu unſerm Willen und unſern Handlungen zu würdigen iſt er nicht im Stande. Daher dürfen wir uns nicht herausnehmen zu behaupten, weil unſere Vernunft das Zukünftige nur, ſofern es nothwendig iſt, zu erkennen vermöge, daß es eben ſo mit dem Vorherwiſſen Gottes der Fall ſein müßte [3]). Dieſer Ausweg, bemerken wir, wendet ſich ganz der ſkeptiſchen Denkweiſe

1) lb. p. 242 sq.; pr. 4 p. 248 sq. Sed praescientia — tametsi futuris eveniendi necessitas non est, signum tamen est necessario ea esse ventura. — — Nam sicut scientia praesentium rerum nihil his, quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his, quae futura sunt, necessitatis importat. Sed hoc ipsum — dubitatur, an earum rerum, quae necessarios exitus non habent, ulla possit esse praenotio.

2) lb. p. 249. Quod si, quae incerti sunt exitus, ea quasi certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiae veritatem.

3) lb. pr. 4 p. 429 sqq.; pr. 5 p. 254 sqq.

zu, welche ſchon früher beim Boethius ſich uns zu erkennen gab. Nur ſoviel behauptet er, können wir im Blick auf das göttliche Weſen von ſeiner Einſicht erkennen, daß ſie ohne alle Zeit alles in ewiger Anſchauung als gegenwärtig weiß. Hierin liegt der Unterſchied des Göttlichen vom Weltlichen; nur unter dieſer Bedingung iſt die vollkommene Einfachheit Gottes zu denken. Daher ſollten wir auch nicht vom Vorherwiſſen Gottes reden, als wenn ſein Wiſſen zeitlich wäre; der Ausdruck Vorſehung gefällt dem Boethius beſſer [1]). Dieſe Bemerkung genügt ihm aber auch zur Einſicht, daß die Vorſehung Gottes die Freiheit unſeres Willens nicht aufhebe. Denn die gegenwärtige Erkenntniß eines Gegenſtandes verändert deſſen Natur nicht, mag er als etwas Nothwendiges oder als etwas Freies erkannt werden [2]). Boethius unterſcheidet hierbei noch eine doppelte Art der Nothwendigkeit, die eine, welche in der Natur der Sache liege, und die andere, welche nur in Beziehung zur Erkenntniß ſich finde. Jene zwar, nicht aber dieſe mache das nothwendig, was ihr unterliege. So würde alſo auch der Wille durch ſein Verhältniß zum göttlichen Wiſſen der Freiheit nicht beraubt [3]). Dieſe Unterſcheidung kann die Natur der gegebenen Löſung nicht verändern; es iſt nur ein ſkeptiſcher Ausweg, welchen Boethius findet; er genügt ihm, weil es ihm allein um ein praktiſches Ergebniß zu thun iſt.

Mögen wir nun den Boethius für einen Heiden oder

1) Lb. pr. 6 p. 258 sqq.
2) lb. p. 261 sq.
3) lb. p. 262 sq.

für einen Chriſten halten, über den Charakter ſeiner Philoſophie können wir nicht zweifelhaft ſein. Er erinnert uns daran, daß die Neu-Platoniſche Philoſophie in ihrem Abſterben, ebenſo wie die Patriſtiſche trotz den überaus dogmatiſchen Formeln, durch welche ſie in das Überſchwengliche ſich zu ſchwingen verſucht hatte, der ſkeptiſchen Richtung Nahrung gab; er erinnert uns beſonders an den letzten echten Neu-Platoniker, den Damaſcius von Damaſcus [1]), in welchem der myſtiſche Skepticismus als Ausgangspunkt dieſer Richtung in den gröbſten Formen ſich ausſprach. Aber nur auf eine für ihn vortheilhafte Weiſe erinnert uns Boethius an dieſen ſeinen Zeitgenoſſen und Geiſtesverwandten. Denn während Damaſcius, dem Dionyſius Areopagita vergleichbar, in unfruchtbaren Formeln, welche ſich nur gegenſeitig aufheben ſollen, umherſchwankt, findet Boethius in einer praktiſchen Überzeugung ſeinen ſichern Haltpunkt. Freilich muß uns dieſer als wiſſenſchaftlich nicht genügend erſcheinen; aber er bot doch wenigſtens einen Anknüpfungspunkt für weitere Forſchungen dar. Und hierin ſchließen ſich die Unterſuchungen des Boethius an die Lehren der Kirchenväter an, ſo daß man begreifen kann, wie ſie von ſpäterer Zeit auch in dieſem Sinn genommen werden konnten, ſo daß die Lehre des Boethius mit der Lehre des Auguſtinus in derſelben Richtung wirkte. Sie ergänzt dieſe gewiſſermaßen, indem ſie unſere Freiheit nur im Guten, in unſerer Erhebung über das Schickſal findet, während Auguſtinus die vorherſchende Neigung zeigt ſie auf das Böſe zu beſchränken.

1) S. Geſch. d. alten Phil. IV p. 725 ff.

Cassiodorus.

Wir dürfen zuletzt noch diesen Zeitgenossen und Landsmann des Boethius nicht ganz übergehn, wiewohl er diesem an philosophischem Geist weit nachsteht. Er zeigt um so unzweideutiger, wie schnell die Philosophie in der Lateinischen Kirche unter dem Druck der Zeiten erlag.

Magnus Aurelius Cassiodorus Senator war geboren um das Jahr 469 zu Squillaci in Unteritalien. Er stammte aus einer reichen und vornehmen Römischen Familie und diente den größten Theil seines langen Lebens in den höchsten Staatsämtern zuerst dem Odoacer, nachher den Ostgothischen Königen, welche über Italien herschten. Als die Ostgothische Herrschaft ihrem Ende sich nahte, gegen das 70 Jahr seines Lebens zog er sich weltlicher Geschäfte müde in ein Kloster zurück, welches er gestiftet hatte, und lebte nun hier noch eine Reihe von Jahren in geistigen Übungen, besorgt vorzüglich für die wissenschaftliche Bildung seiner Mönche, so wie er schon früher das Bedürfniß eines christlichen gelehrten Unterrichts gefühlt hatte. Hieraus sind die meisten seiner Schriften hervorgegangen, auf welche wir einen Blick zu werfen haben.

Die Bemühungen des Cassiodorus für die Wissenschaft haben eine große Ähnlichkeit mit dem, was in späterer Zeit Johannes von Damascus für die Griechische Kirche that, nur daß sich jener nicht so weit verstieg eine vollständige Sammlung der Kirchenlehren geben zu wollen, sondern hauptsächlich nur für die Auslegung der heiligen Schrift und ihre Hülfswissenschaften sorgte. In diesem

Sinn ist seine Schrift über den Unterricht in den göttlichen Wissenschaften verfaßt und an diese schließt sich auch sein Werk über die freien Künste und Wissenschaften an. Cassiodorus hält diese Wissenschaften für nützlich, weil sie zum Verständniß der heiligen Schriften und der Theologie dienen, empfiehlt sie aber in diesem Sinne nur mit der Beschränkung, daß man auch ohne sie bei redlicher Forschung mit Hülfe der Kirchenväter und durch die Weisheit, welche Gott gebe, zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen könnte [1]). Auf eigene Forschung ist es in seinen Werken nicht abgesehn. Er beruft sich auf die gewöhnliche Überlieferung; ihm genügt es, daß es so Gebrauch ist bei den Lehrern der Philosophie [2]); weitere Gründe anzugeben glaubt er nicht nöthig zu haben. Er will nur aus den Schriften, welche er gelesen, eine Sammlung des Nothwendigsten geben [3]). Es kommt ihm hierbei darauf an unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte die weitläuftigen Untersuchungen der Frühern zusammenzustellen, damit die Ergebnisse in solcher Weise dem Gedächtnisse leichter sich einprägen lassen [4]). Es ist dies dasselbe Verfahren, welches er auch in der Auslegung der heiligen Schrift für nöthig fand, indem er durch Auszüge aus den weitläuftigern Commentaren der Kirchenväter für das Bedürfniß einer Zeit zu sorgen suchte, welche in der Fülle der alten Literatur nur eine Last

1) De instit. div. lit. 28 p. 553 b sq. ed. Garet.

2) De art. ac disc. lib. lit. 3 p. 567 b. Consuetudo itaque est doctoribus philosophiae.

3) De anima 12 p. 637 a. Respondemus, ut diversa lectione collegimus.

4) Ib. p. 639 a.

fühlte. Dabei können wir die fromme Absicht nicht verkennen, welche auch besonders darin hervorleuchtet, daß er für genaue Abschriften der heiligen Schrift zu sorgen suchte[1]), und bei dieser seiner Absicht hat er auch die Beschaffenheit der Zeiten wohl überlegt; davon zeugt es, daß seine Schriften viel benutzt und für nützlich gehalten worden sind; aber daß so etwas einem klugen Manne räthlich und nothwendig erscheinen konnte, beweist auch, wie tief der allgemeine Bildungsstand gesunken war. Denn sehen wir die Beschaffenheit seiner Sammlungen an, vergleichen wir sie namentlich mit den Sammlungen des Johannes von Damascus, so finden wir sie doch überaus dürftig. Sie bestehen meistens nur in Erklärungen von Kunstausdrücken, welche aus den bekannten Mustern dieser Zeit zusammengestellt werden und keinen andern Zweck haben können, als die Ergebnisse der Forschungen früherer Zeiten wenigstens durch eine Formel im Gedächtniß zu erhalten. Wie tief steht in diesen Schriften Cassiodorus unter dem Boethius, auf dessen reichhaltigere Zusammenstellungen er oft verweist. Er empfiehlt diesen seinen Vorgänger, wagt aber im Allgemeinen nicht seinen Mönchen ein so weitschichtiges Forschen zuzumuthen, als dessen Werke verlangen. Sollen wir sagen, daß die kurze Zeit, welche inzwischen verlaufen war, als Boethius in seiner Jugend, Cassiodorus in seinem Alter schrieb, einen so großen Abstand in der wissenschaftlichen Bildung herbeigeführt hatte? Man erinnerte sich noch der Schriften

1) De instit. div. lit. 29. Tot vulnera Satanas accipit, quot antiquarius domini verba scribit.

des Boethius, man wollte ſie nicht gänzlich beſeitigen; aber die kürzern Auszüge wurden doch für räthlich gehalten und viele begnügten ſich mit ihnen.

Noch eine andere Bemerkung wird durch die Schriften des Caſſiodorus in uns aufgeregt. Unter ihnen allen giebt es nur eine, welche durch ihren Inhalt und die Behandlung ihrer Aufgabe einigermaßen darauf Anſpruch machen könnte für eine Frucht philoſophiſches Nachdenkens zu gelten, und dieſe handelt über die Seele. Wir werden dadurch an die pſychologiſche und anthropologiſche Richtung erinnert, welche die chriſtliche Philoſophie eingeſchlagen hatte, denn daß in ihr hauptſächlich von der menſchlichen Seele die Rede ſein werde, wird man ſchon vermuthen. Caſſiodorus erklärt dies offener als Claudianus Mamertus; er geht ſogar ſo weit zu behaupten, im eigentlichen Sinne ſei nur beim Menſchen von einer Seele zu ſprechen, weil nur die menſchliche Seele unſterblich ſei, das Leben der unvernünftigen Thiere aber nur in ihren Blute liege [1]). Was dieſe Philoſophie hauptſächlich zur Betrachtung der menſchlichen Seele treibt, das ſpricht auch Caſſiodorus ſehr deutlich aus. Nur die geiſtigen Subſtanzen ſind, wie das Höchſte, ſo der Zweck der Schöpfung; denn ſie allein ſind zu ihrer Seligkeit oder zur Erkenntniß Gottes geſchaffen worden; die übrigen Dinge dagegen ſind allein zur Ergötzung der denkenden Weſen [2]). Außerdem bewegt ihn freilich auch noch der

1) De anima 1 in.

2) Ib. 12 p. 689 a. Reliqua enim facta sunt ad intelligentium delectationem, haec autem ad suam beatitudinem, quae veneratur auctorem.

Gedanke, daß es Unrecht sein würde das ununtersucht zu lassen, was alles untersucht, und von dem nichts zu wissen, was alles weiß [1]). Die anthropologische Psychologie nun, welche wir hier erhalten, so kurz sie ist, so unzweideutig trägt sie doch den theologischen Charakter der Untersuchungen an sich, aus welchen sie hervorgegangen. Wir finden ihn, was den philosophischen Gedanken betrifft, besonders darin ausgedrückt, daß Cassiodorus noch mehr als Claudianus Mamertus die Gottähnlichkeit der vernünftigen Seele hervorzuheben strebt und in dieser Rücksicht denn auch die Lehre von der Körperlichkeit der Seele nach Kräften bekämpft. Sehr mit Unrecht würde man aus einigen unvorsichtigen Ausdrücken bezweifeln, ob er die Seele im wahren Sinne des Wortes für unkörperlich gehalten hätte [2]). Nur einer solchen unvorsichtigen Ausdrucksweise haben wir es Schuld zu geben, wenn er den unsterblichen Geist doch nur eine feine Substanz nennt, wenn er unsere Seele zwar nicht für Feuer, aber für ein substantielles Licht gehalten wissen will, welches wir fänden, wenn wir etwas Feines, Bewegliches und Klares in uns wahrnähmen; denn Cassiodorus beruft sich dabei zugleich auf die Unerkennbarkeit Gottes, mit welcher unsere Seele verglichen werden müßte [3]), und spricht sich sonst ohne Zweideutigkeit dafür aus, daß unsere Seele unkörperlich sei, weil wir das Geistige zu erkennen vermögen, selbst unsern Schöpfer, und nach dem Geistigen

1) lb. praef.

2) S. Stäudlin kirchenhistor. Archiv 1825 S. 397.

3) lb. 1 p. 628 a; 3 p. 631 a.

als dem uns Ähnlichen ſtreben [1]). Alles Körperliche, bemerkt er, iſt nach drei Maßen, nach Länge, Breite und Dicke, ausgebreitet; davon aber findet ſich in unſerer Seele nichts [2]). In dieſer Richtung finden wir nun auch die Gedanken wieder, welche Claudianus Mamertus geltend machte. Zwar ſind Seele und Körper, zwei ſehr verſchiedene Naturen, auf eine wunderbare Weiſe im Menſchen vereinigt; aber die Seele iſt nicht, wie der Körper, überall nur theilweiſe, ſondern in allen Gliedern des Körpers iſt ſie ihrer Subſtanz nach ganz gegenwärtig [3]). Die Seele iſt keiner Quantität unterworfen, nicht der räumlichen, ſtetigen, wie ſchon Claudianus auseinandergeſetzt hatte, aber auch nicht der diſcreten Größe der Arithmetik; ja Caſſiodorus geht in dieſer Richtung noch einen bedeutenden Schritt weiter, als Claudianus, indem er ſogar bezweifelt, ob der Seele auch nur Qualität zukomme; wenigſtens meint er, würde die Qualität der Seele ohne Form ſein, wobei er denn freilich den Begriff der Form nur auf die räumliche Ausdehnung bezieht [4]). Wohin dieſe Sätze ſtreben, das iſt unverkennbar; ſie ſollen uns dahin weiſen, daß wir die Ähnlichkeit Gottes in unſerer Seele anerkennen. Zwar bemerkt Caſſiodorus, daß wir unſere Seele nicht für einen Theil Gottes halten dürfen; denn

1) Ib. 2 p. 628 b; 629 a.

2) Ib. p. 628 b.

3) Ib. p. 629 a. — ubique substantialiter inserta est. — — Tota ergo est in partibus suis, nec alibi major, alibi minor est; sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione porrigitur.

4) Ib. 4. Ubicunque est nec formam recipit.

ihre Veränderlichkeit zum Guten und Böſen zeige, daß ſie nicht dem Göttlichen angehöre [1]); auch dürfen wir uns in unſerer Macht nicht mit Gott vergleichen; denn Unſterbliches zu ſchaffen iſt dem Menſchen nicht gegeben, wie es der Schöpfer vermag; aber in unſerer Tugend ſollen wir nach dem Maaße der Geſchöpfe Gott ähnlich werden und wir dürfen uns daher wohl zueignen, daß wir im Verhältniß zu Gott die Ähnlichkeit eines Abbildes erreichen können [2]).

So leuchtet uns auch noch aus dem äußerſten Ausgange der patriſtiſchen Philoſophie, welcher nur mit Mühe die alte wiſſenſchaftliche Bildung zu bewahren wußte, das Beſtreben entgegen einen würdigen Begriff von dem Weſen der menſchlichen Seele uns einzupflanzen und an ihre erhabene Beſtimmung uns zu erinnern, aber auch zugleich den Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpf nicht außer Augen zu laſſen, auf dem alle wahre Gottesverehrung und jede richtige Erklärung der weltlichen Erſcheinungen beruht. Dieſe Angriffe gegen die Anwendbarkeit der Kategorien auf den Begriff der vernünftigen Seele mögen allerdings unbeholfen ſein; aber ſie erſcheinen als natürliche Ausflüſſe der kräftigen Überzeugung, daß in der vernünftigen Seele etwas Gottähnliches anzuerkennen ſei, nachdem man die alten Kategorien für unbrauchbar zur Erkenntniß Gottes gefunden hatte.

Hiermit ſchließt die Überlieferung philoſophiſcher Leh-

1) lb. 3 p. 630 b.

2) lb. 2 p. 630 a.

ren bei den alten Völkern der Lateiniſchen Kirche. Denn nach dem Caſſiodorus finden wir bei ihnen nichts, was noch irgend darauf Anſpruch machen könnte in unſerer Geſchichte erwähnt zu werden. Gegen das Ende des 6ten Jahrhunderts waren die alten Völker des Abendlandes ſo geſchwächt, daß ſie ihre alte Literatur faſt vergeſſen hatten oder auch in einer falſchen Frömmigkeit ſie aus ihren Schulen ausſchloſſen und ſelbſt die Regeln ihrer Sprache verachteten [1]). Es beginnt nun alsbald eine neue Literatur ſich zu bilden, indem die neuern Europäiſchen Völker die Trümmer der alten wiſſenſchaftlichen Bildung für ſich zu benutzen ſuchten.

Durch Dazwiſchenkunft äußerer Verhältniſſe, durch den Druck einer ſchweren Zeit, welche die Geburtswehen einer neuen Völkerbildung begleiten mußten, wurde hier ein Faden der Unterſuchung abgeriſſen, welcher unſtreitig unter andern Umſtänden noch weiter hätte ausgeſponnen werden können. Doch werden wir dies nicht ſehr beklagen dürfen, auch wenn wir allein auf das Gedeihen der Philoſophie ſehen, wenn wir es mit dem Geſchick der Philoſophie in der morgenländiſchen Kirche vergleichen. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß es nicht allein äußere, ſondern nicht weniger innere Gründe waren, welche den Verfall und das Ende der patriſtiſchen Philoſophie in beiden Kirchen herbeiführten.

Zwei Elemente finden ſich in der Philoſophie nothwendig mit einander verbunden. Wie wir in ihr eine

1) Die Äußerungen des Pabſtes Gregors des Großen hierüber ſind bekannt.

Wiſſenſchaft zu ſehen haben, ſo muß ihr ein innerer Grund ihrer Bewegung beiwohnen, ein aus ihrem Weſen hervorgehender Trieb, welcher eine fortſchreitende Entwicklung der Gedanken erzeugt. Aber der unruhig ſchwankende Gang ihrer Fortſchritte beweiſt, daß ſie von den Bedingungen der Zeit und der Verhältniſſe in einem hohen Grade abhängig iſt. Nur im Streite gegen die wechſelnden Anforderungen ihrer Lage zu andern Beſtrebungen des vernünftigen Lebens kann ſie ihren Fortgang gewinnen. Beſtändig hat ſie mit Vorurtheilen der Zeit, mit den unvollendeten verworrenen Gedanken anderer Wiſſenſchaften zu kämpfen, indem ſie das Ganze unſerer Denk- und Handlungsweiſe im Lichte der Wiſſenſchaft abzuſpiegeln ſucht. So miſcht ſich mit ihren rein wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ein polemiſches Element, ohne welches ſie faſt keinen Schritt vorwärts zu thun vermag. Darin daß dieſe beiden Elemente ſich das Gleichgewicht halten und gegenſeitig ſich unterſtützen, liegt die volle Kraft und Geſundheit ihrer Wirkſamkeit. Wenn eins dieſer Elemente zum vorherſchenden wird, ſo verliert ſie dadurch an Sicherheit und Macht. In der patriſtiſchen Philoſophie hatte nun von jeher das polemiſche Element Übergewicht gehabt; anders konnte es nicht ſein bei ihrer Stellung gegen das Heidenthum und die alte Philoſophie. Dieſe bekämpfend, gegen ſie den Begriff der Kirche durchführend hat ſie ihre äußere Wirkſamkeit gewonnen. Aber ſie hat es nicht vermocht in Gleichgewicht damit das im Streit Errungene zu einem feſten, ſeiner ſelbſt bewußten wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang auszubilden. Hierin liegt einer der bedeutendſten Gründe ihres ſpätern Verfalls.

Im Zuſammenhang mit ihm ſteht ein anderer nicht weniger bedeutender Grund, der einſeitige Standpunkt, welchen dieſe Philoſophie ergriffen hatte. Dieſer, der theologiſche, wurde ihr durch den Gegenſtand des Streites aufgedrungen; er lag nicht in ihrer Wahl; aber eben deswegen konnte er auch nicht mit wiſſenſchaftlicher Freiheit benutzt werden und blieb in einer dunkeln Abneigung gegen das weltliche Forſchen befangen. Man mußte wohl zuletzt gewahr werden, daß von dieſem Standpunkte aus nicht alles ſich bewältigen laſſe, und es war nun unausbleiblich, daß der Zweifel ſich einſtellte, ob man im Stande ſei von ihm aus eine rein wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu gewinnen. Die Folge des einſeitigen theologiſchen Standpunkts in der Philoſophie mußte es ſein, daß zuletzt kirchliche und weltliche Wiſſenſchaft von einander ſich abſonderten; aber indem die Wiſſenſchaft ſo in zwei getrennte Gebiete zerfiel, konnte man in keinem von beiden eine völlige Befriedigung des wiſſenſchaftlichen Strebens finden.

Die theologiſche, auf das Überſchwengliche gerichtete Forſchung kann doch immer nur in Beziehung auf das Weltliche zur Breite der Wiſſenſchaft ſich entfalten. Auch die chriſtliche Theologie mußte das Weltliche beachten, indem ſie Gott in ſeinen Werken, in der Natur, wie in der Geſchichte erkennen lehrte. Aber das Beſtreben die Kirche zu gründen und ihre geſchichtlichen Grundlagen zu erforſchen wendete die Aufmerkſamkeit zu ausſchließlich einem kleinen Kreiſe der weltlichen Dinge zu. Aus dieſem konnten nur ungenügende Grundſätze für das wiſſenſchaftliche Verfahren entnommen werden. Daher geſtaltete die patriſtiſche Philoſophie die Wiſſenſchaft nicht in ihren

ersten Grundlagen um, sondern erlaubte es sich Grundsätze und Verfahrungsweisen der alten Philosophie ihren Bedürfnissen nur im Einzelnen anzubequemen. Es konnte dabei nicht ausbleiben, daß immer wieder das Bewußtsein der Unsicherheit auftauchte, welche eine solche Zusammensetzung verschiedenartiger Bestandtheile haben mußte.

Wenn nun auch diese Gründe es verhinderten, daß durch die patristische Philosophie ein haltbares System zu Stande kam, so machten sie doch die Versuche nicht unmöglich die Ergebnisse der bisherigen Forschung übersichtlich zusammenzustellen. Die Anfänge hierzu finden wir besonders beim Johannes Damascenus; doch nirgends wurden sie kräftig durchgeführt, am wenigsten in der Lateinischen Kirche. Frägt man sich nun, warum aus der Polemik der Kirchenväter ein wenn auch nur einseitiges System sich nicht herausbildete, so wird man nicht umhinkönnen den äußern Verhältnissen, unter welchen die Philosophie in diesen Zeiten stand, ein sehr bedeutendes Gewicht beizulegen. Sie befand sich in der Mitte großer, allgemeiner Entwicklungen, welchen sie zu folgen genöthigt war. Das Christenthum, ihre Grundlage, war siegreich in seiner Ausbreitung durchgedrungen. Aber wie alles, was unter den Menschen sich entwickelt, hatte es doch seine Bedingungen. Nicht auf einmal sollte es über alle Völker der Erde gleichmäßig sich verbreiten. Zunächst waren ihm zu seinem Wirkungskreise und zur Grundlage seines Daseins die Völker angewiesen, welche durch Griechische und Lateinische Bildung befähigt worden waren, es in seiner damaligen Gestalt sich anzueignen. Zwar ist es auch zu andern Völkern gedrungen; wenn wir aber

ſehen, daß es bei ihnen doch keinen lebendigen Fortgang gewonnen, weder in ihrer Wiſſenſchaft, noch in ihrer Kunſt und in ihrem öffentlichen Leben ſeine weltgeſchichtliche Bedeutung hat bewähren können, ſo müſſen wir daraus ſchließen, daß ihre Zeit noch nicht gekommen war von dem Strome des chriſtlichen Lebens in voller Gewalt ergriffen zu werden. Nur die Völker, welche wir oben bezeichneten, erblicken wir in unſerer Geſchichte dieſem Strome hingegeben und jedes nach ſeiner Eigenthümlichkeit in ihm wirkſam. Auch die Griechiſche Bildung hat nach ihrer Weiſe hierbei eine andere Rolle geſpielt, als das Römiſche Weſen. Jene ſollte die wiſſenſchaftliche Vorbereitung abgeben, dieſes das Chriſtenthum in die Handlung des Lebens einführen; denn die Ausbreitung des Römiſchen Reiches, in einem allgemeinen Sinn, auf eine Weltherrſchaft angelegt, bahnte der allgemeinen Kirche ihren Eingang. Wir wiſſen aber auch und ſind hierauf in unſerer Geſchichte zu wiederholten Malen aufmerkſam gemacht worden, daß die Sinnesweiſe der alten Völker mit dem Chriſtenthume nicht völlig übereinſtimmte; daher mußten ſie neuen Völkern Platz machen, wenn das Chriſtenthum mit der Volksthümlichkeit und dem auf ihr gegründeten Staatsweſen zu einer dauernden Einheit gebracht werden ſollte. Da war es auch wieder nicht die Griechiſche Bildung, ſondern das Römiſche Staatsweſen, was den Zuſammenhang der alten und der neuen Völker vermitteln ſollte. Es hätte daher auch die Römiſche Denkweiſe ſein müſſen, von welcher eine ſyſtematiſche Darſtellung der Philoſophie hätte ausgehn müſſen, wenn eine ſolche in die folgenden Zeiten erfolgreich hätte eingreifen

ſollen. Die Wirkſamkeit der Auguſtiniſchen Lehre beweiſt dies auf das augenſcheinlichſte. Von dieſer Seite aber war eine ſyſtematiſche Darſtellung am wenigſten zu erwarten, da der Römiſche Sinn immer mehr dem Praktiſchen, als dem Theoretiſchen ſich zugewendet hat und da der jähe Verfall der wiſſenſchaftlichen Bildung im Abendlande während der Verwirrung der Völkerwanderung keinen Raum für ſolche Unternehmungen geſtattete.

Unter allen dieſen Verhältniſſen konnte die patriſtiſche Philoſophie nicht dazu gelangen ihre Lehren in einer Faſſung abzuſchließen, welche ſie befähigt hätte künftigen Zweifeln in einer geſchloſſenen Ordnung entgegenzutreten. Zwar ſtehen die Entwicklungen der einzelnen Lehrpunkte, wie früher auseinandergeſetzt wurde, in einem inneren Zuſammenhange; aber theils gelangen ſie nicht zu einem entſcheidenden Ende, theils kommen ſie nicht zu einer ruhigen Überſicht ihres Zuſammenhangs, weil durch die Hitze des Kampfes um den einen Lehrpunkt die Bedeutſamkeit der übrigen Lehrpunkte in den Schatten geſtellt werden mußte. Das letztere ſehen wir beſonders an der Lehre von der Dreieinigkeit, deren weſentliche Punkte ſchnell von unweſentlichen Formeln und von ungenügenden Analogien verdunkelt wurden; das erſtere zeigt ſich am deutlichſten an der Art, wie die Auguſtiniſche Lehre von der Gnadenwahl nur einen zweideutigen Sieg erfocht; denn das Ergebniß, welches ſie gewährte, ſollte noch oftmals beſtritten, noch oftmals Gegenſtand entſtellender Deutungen werden. In ihr hatte ſich der Gegenſatz zwiſchen dem, was die Kirche gewährt und was außer ihr erzeugt wird, zu einer ſolchen Härte geſteigert, daß nur jenes einen

wahren Werth behaupten, dieſes ſchlechthin werthlos ſein ſollte. Dies aber war zu derſelben Zeit geſchehn, als man von der andern Seite immer deutlicher zu bemerken anfing, daß die heidniſche Wiſſenſchaft in logiſchen und phyſiſchen Unterſuchungen etwas darbiete, was aus der heiligen Schrift und den Bildungsmitteln der Kirche nicht geſchöpft werden konnte. Mußte man nicht durch ſolche Bemerkungen darauf aufmerkſam gemacht werden, daß man Weltliches und Kirchliches zu ſcharf von einander abſchneide, wenn man in jenem nur das Verderben der menſchlichen Natur, in dieſem den für ſich genügenden Weg zum Heile der Menſchheit erblicken wollte?

In der That die verſchiedene Richtung der Elemente, aus welchen die patriſtiſche Philoſophie ſich bildete, enthüllte ſich im weitern Verfolge ihrer Entwicklung nur immer deutlicher. Wir ſehen es daran, wie ſich jetzt die Theologie von den weltlichen Wiſſenſchaften gänzlich abſonderte, indem man das Trivium und Quadrivium doch nicht entbehren konnte, aber in der Theologie doch das zu beſitzen wähnte, was allein zur Erkenntniß Gottes, d. h. der Wahrheit führe. Dieſe Abſonderung mußte um ſo größer ſein, je weniger man den Kategorien der weltlichen Wiſſenſchaft zugeſtehn wollte, daß ſie zur Erkenntniß des wahren Weſens dienen könnten. Seltſam genug, daß ſie dennoch als ein Werkzeug für die Wiſſenſchaft überhaupt angeſehn wurden. Man konnte ſie ja freilich nicht entbehren; aber nur in der weltlichen Wiſſenſchaft wurden ſie mit Abſicht gebraucht, dagegen in die Unterſuchung über Gott drängten ſie unbewußter Weiſe ſich ein. So wie die Wiſſenſchaften getrennt wurden, ſo ſchnitt man

nicht minder die Welt in zwei Hälften, indem man den Unterſchied zwiſchen ſinnlicher und überſinnlicher Welt jetzt ſo faßte, als läge er nicht in der Auffaſſungsweiſe, ſondern in der Natur der Gegenſtände. Wie nahe hing dieſe Trennung der beiden Welten damit zuſammen, daß man die ſinnliche Begierde nur für eine Folge der Sünde, für eine Ausartung der menſchlichen Natur anſah und jede weltliche Neigung verdammte! Man war nahe daran nur die überſinnliche Welt für Wahrheit, die ſinnliche nur für Bild zu halten und bei dieſer Richtung war es natürlich, daß man ſolche Verſuche machte, wie ſie am Ausgange der patriſtiſchen Philoſophie gefunden werden, die vernünftige Seele der überſinnlichen Welt zuzuweiſen. Dieſe Endpunkte liegen freilich weit ab von den Ausgangspunkten dieſer Lehren, aber ſie gingen doch aus der Einſeitigkeit, mit welcher ſchon dieſe angelegt waren, in natürlicher Folge hervor. Die chriſtliche Philoſophie war von der Überzeugung ausgegangen, daß Gott in der Schöpfung und Verwaltung der Dinge im Allgemeinen, im Beſondern aber in der heiligen Geſchichte ſich uns vollkommen offenbart habe. Dieſer Gedanke recht erwogen mußte zur Erforſchung der Natur und der Geſchichte führen; aber zunächſt wurde man durch ihn doch den Unterſuchungen über die beſondere Offenbarung Gottes zugelenkt, weil in dieſer eine neue Quelle der Erkenntniß ſich eröffnete und die Unterſchiede des neuen und des alten Glaubens lagen. Bei dem Mangel an Überſicht über das ganze Gebiet der Wiſſenſchaft hatte man nun nicht gehörig im Auge, daß weder die heilige Geſchichte ohne die profane, noch die Geſchichte überhaupt ohne die Natur begriffen

werden könne, und im Streite begriffen mit der alten Religion und wissenschaftlichen Denkweise hob man wohl seine Abweichungen von dieser hervor und beleuchtete die Verschiedenheiten der einander entgegenstehenden Ansichten, vernachlässigte aber darüber ihre Übereinstimmung mit einander sich zur Einsicht zu bringen und dadurch eine Vereinigung und Ausgleichung des Streites durch Belehrung des Gegners und durch Eingehn in seinen Gedankenkreis einzuleiten. So kam es, daß die alten Kategorien für die Erkenntniß des theologischen Gebiets überhaupt verworfen wurden, ohne daß man gewußt hätte ihre Anwendbarkeit genauer zu bestimmen oder richtigere allgemeine Begriffe an ihre Stelle zu setzen. Es konnte nun nicht ausbleiben, daß sich das Weltliche nur in mystischer Trübung darstellte; diese Trübung mußte selbst das Verständniß der heiligen Geschichte umhüllen. Indem man überall das Göttliche unmittelbar und in seinem tiefsten Wesen enthüllt erblicken wollte, mußten die gewöhnlichen Dinge und Worte die Bedeutung eines göttlichen Zeichens annehmen und zur Andeutung eines göttlichen Geheimnisses zu dienen scheinen. Daher die allegorische Deutung, welche von der heiligen Schrift auf die Betrachtung aller weltlichen Dinge sich verbreitete, daher jene Analogien, welche man zwischen den weltlichen Dingen und der Trinität aufzuspüren suchte; es schien, als käme es der Wissenschaft mehr darauf an zu erforschen, was ein Ding bildlich bedeute, als was es sei.

Wenn wir nun aber im Wesen der patristischen Philosophie die Keime ihres Verfalls finden, so darf dies uns nicht abhalten anzuerkennen, daß sie auch Ergebnisse

gebracht hat, welche durch den Verfall zwar erschüttert, aber nicht hinweggenommen werden konnten. Es verlohnt sich wohl der Mühe von diesem Punkte das Wichtigste hier noch anzudeuten, aber auch zu zeigen, wie mit einem jeden derselben noch Zweifel und Unbestimmtheiten verwachsen waren.

Wir können zwei Arten der Wirksamkeit, welche das Christenthum auf die Philosophie ausgeübt hat, unterscheiden, die eine betrifft den Inhalt der Philosophie, die andere ihr Verhältniß zu andern Entwicklungen des vernünftigen Lebens, besonders zur Religion. Die letztere vorzüglich ist sehr auffallend; sie ist der patristischen Philosophie sogar zum Vorwurf gemacht worden. Wir wollen von ihr unsere übersichtlichen Betrachtungen beginnen, weil sie am tiefsten in das Leben unserer Geschichte einschneidet.

Wer die Philosophie in ihrem Leben und Weben und nicht bloß in einem abstracten Begriff kennt, weiß, daß sie nicht ohne ihre Voraussetzungen ist. Dies war auch den alten Philosophen nicht unbekannt geblieben. Aristoteles gesteht, daß sie die Erfahrung, Platon, daß sie die Meinung zu ihrer Grundlage hat. Doch meinen wir diese Bedingungen nicht allein, welche einen ganz oder halb wissenschaftlichen Charakter haben; noch andere Elemente des vernünftigen Lebens greifen in die Lehren der Philosophie ein, vor allem Sitten und Gesetze der Völker, nicht minder die Religion. Auch dies hatten die Alten nicht gänzlich übersehen. Platon sah den Enthusiasmus eines von Gott ergriffenen Gemüths für eine nicht unwürdige Grundlage philosophischer Gesinnung an; Ari-

ſtoteles verlangte, daß, ehe wir zur Einſicht in das Gute gelangen könnten, unſere Sitten durch die Erziehung, durch die Geſetze des Staats gebeſſert werden müßten. Es wußten alſo dieſe Häupter der alten Weisheit wohl, daß zur fruchtbaren Entwicklung der Philoſophie eine poſitive Grundlage verlangt werde, eine geſchichtlich gewonnene Bildung der Vernunft, welche nicht von der Philoſophie gemacht werde, ſondern der Philoſophie vorausgehen müſſe, um ſie aus ſich hervorgehen zu laſſen. Aber die Gedanken, welche dies anerkannten, fanden im Alterthum keine hinlängliche Stütze. Es mußte als etwas Bedenkliches erſcheinen auf Erziehung und Geſetze des Staats, welche überall verſchieden ſind, die allgemeinen Lehren der Philoſophie zu bauen. Noch bedenklicher war es einem Enthuſiasmus zu vertrauen, welcher ohne Beſonnenheit uns ergreift und auf die dunkeln Gewalten fabelhafter Götter und Dämonen zurückgeführt wurde. Daher konnte die alte Philoſophie ihren poſitiven Grundlagen keinen vollen Glauben ſchenken; ſie findet ſich zuweilen mit ihnen in Widerſpruch; zuweilen dünkt ſie ſich erhaben über ſie oder ſcheint ſich ihrer zu ſchämen. Zwar im Verfall der alten Philoſophie, bei den Neu-Platonikern beſonders, mochte man auch wohl die alte Mythologie als Grundlage philoſophiſcher Lehren zum Zeugniß der Wahrheit aufrufen; aber dies erſcheint nur wie ein Zerrbild des chriſtlichen Glaubens. Erſt von der patriſtiſchen Philoſophie iſt es alſo in einer zweifelloſen Weiſe durchgeſetzt worden, daß die Philoſophie den poſitiven Grundlagen geſchichtlicher Bildung vertrauen dürfe, indem das Chriſtenthum dieſelben geheiligt hatte und nun erſt die

Philoſophie den Grundſatz unerſchütterlich feſthalten konnte, daß nur der Glaube zum Wiſſen führe. Freilich werden wir uns eingeſtehen müſſen, daß auch dieſer Grundſatz ſeine Unbeſtimmtheiten und Einſeitigkeiten in ſich trug; aber einen haltbaren und durchgängig feſtgehaltenen Punkt wird man doch darin nicht vermiſſen. Seine Unbeſtimmtheit liegt in der Weiſe, wie der Begriff des Glaubens im Streite gegen die Heiden anfangs zu weit, nachher zu eng gefaßt wurde. Zu weit, indem man zuerſt nur die Nothwendigkeit des Glaubens darzuthun ſuchte, und dafür Beweiſe beibrachte, welche mit dem religiöſen Glauben, auf welchen es ankam, gar nichts zu thun hatten, wie die Überzeugung von der Wahrheit der ſinnlichen Wahrnehmungen, der Außenwelt und der wiſſenſchaftlichen Grundſätze. Doch ſchon beim Origenes reinigte ſich dieſer Begriff und gründete ſich ausſchließlicher auf das Vertrauen zu Gott und zu ſeinen Anſtalten zur Erziehung und Beſeligung der Menſchen, und mit den Streitigkeiten über den heiligen Geiſt und ſeine Wirkungen in der Kirche bildete ſich dieſer Begriff des chriſtlichen Glaubens immer beſtimmter aus und gestaltete ſich zuletzt beim Auguſtinus zu der feſten Überzeugung, daß wir nur in der gläubigen Hingabe an das göttliche Anſehn, in der Liebe Gottes und in der Gemeinſchaft der Kirche die Erkenntniß der Wahrheit gewinnen könnten. Damit war aber auch der Wendepunkt gekommen, wo nun dieſer Begriff eine zu enge Faſſung annahm. Auf das Entſchiedenſte zeigt ſich dies in der einſeitigen Auffaſſung, in welcher die Lehre von der Erziehung der Menſchheit durchgeführt wurde. Auf ihr beruht der Glaube, deſſen die Philoſophie ſich

nicht zu ſchämen braucht. Denn ſie muß es anerkennen, daß ſie ſelbſt mit aller Geſchichte in einer höhern Hand ſteht und ihren eigenen Grundlagen nur inſofern vertrauen kann, als ſie in ihnen die Fügungen Gottes erkennt oder ahndet. Aber wenn nun die Kirchenväter die Erziehung der Menſchheit faſt nur in der heiligen Geſchichte, in der Gründung der Kirche ſahen und ihren Glauben nur auf die Lehren der Kirche beſchränkten, wenn Auguſtinus ſelbſt das Anſehn der heiligen Schrift von dem Glauben der katholiſchen Kirche abhängig machte, dann können wir nicht daran zweifeln, daß der Glaube, welchen man zur Grundlage des Wiſſens machen wollte, eine viel zu enge Bedeutung erhalten hatte und ſtatt die Wirkſamkeit Gottes in allen weſentlichen Zügen der Geſchichte zu ſuchen, nur engherzig und furchtſam an eine äußerliche Anſtalt ſich anſchloß. Die einſeitige theologiſche Richtung der patriſtiſchen Philoſophie erklärt dieſe Erſcheinung hinreichend; von Anfang an mußte ſie auf dies Ergebniß hinarbeiten. An die theologiſchen Überzeugungen, an die Verheißungen der chriſtlichen Offenbarung hatte ihr Glaube ſich angeſchloſſen. Um ihn zu rechtfertigen hatte ſie anfangs manches herbeigezogen, was von verwandten Erſcheinungen auch in andern Gebieten ſich fand. Aber um den Glauben rein zu erhalten, ſonderte ſie allmälig alles ab, was der Kirche nicht einverleibt werden konnte. Nur in dieſer wollte ſie lautere Offenbarung des göttlichen Willens finden. Sie mußte dadurch einen doppelten Irrthum nähren, indem ſie theils die Kirche ſelbſt für völlig rein von allem Ungöttlichen, theils die übrige Welt nicht allein für verunreinigt, ſondern auch für gänzlich leer von der Offen-

barung des göttlichen Willens zu halten geneigt wurde. Dies iſt denn freilich nicht die Weiſe, in welcher die Philoſophie mit den geſchichtlichen Grundlagen der Bildung ſich befreunden kann, ſondern eine neue Parteiung, welche nicht, wie der urſprüngliche Geiſt des Chriſtenthums, die Welt für ſich zu gewinnen, ſondern ſie zu beherſchen denkt. Wir haben geſehn, welche Folgen ſich hieraus ergaben, indem die patriſtiſche Philoſophie einer ſolchen Parteiung ſich nicht zu entziehen wußte. Sie ſtarb ab in ihren Formeln, weil jeder Zweig des menſchlichen Lebens, von der Wechſelwirkung mit allen übrigen, von der lebendigen Geſammtheit losgelöst, die ihm nothwendigen Erregungen verliert, aus welchen ſeine fortſchreitende Entwicklung hervorgehen müßte. Sie gab dem ſkeptiſchen Myſticismus Raum, weil ſie das Bedürfniß eines lebendigen Glaubens nicht befriedigen konnte, und neben den theologiſchen Formeln, welche ſie erzeugt hatte, mußte ſie andere Formeln der weltlichen Wiſſenſchaft dulden, gleichſam zum Zeichen, daß dieſe chriſtliche Philoſophie doch nicht alle Ergebniſſe der alten Bildung in ſich zu verarbeiten gewußt hatte. Denken wir über die wiſſenſchaftliche Bildung dieſer Zeiten nach, ſo muß uns dieſer Erfolg als nothwendig erſcheinen. Aus zwei verſchiedenartigen Elementen, der Philoſophie im Charakter der alten Völker und dem chriſtlichen Glauben, war ſie hervorgegangen. Sie ſuchte beide zu vereinigen, fand es aber unmöglich, und weil ſie keins dieſer Elemente gänzlich aufgeben konnte, mußten ſich beide im Streite gegen einander abſchwächen; zuletzt konnten ſie nur abgeſondert von einander in einem ſchwachen Bewußtſein ihres Zuſammen-

gehörens ſich erhalten. Da ſah ſich aber auch der chriſtliche Glaube, welcher zum Wiſſen durchzudringen geſucht hatte, genöthigt dies Streben einſtweilig fallen zu laſſen und mußte in ſeinem Gegenſatz gegen das Wiſſen dem Myſticismus Nahrung geben. Auch bei dieſem Ausgange iſt ſein Streit gegen den Hochmuth einer Philoſophie, welche vom religiöſen Glauben nichts wiſſen wollte, nicht ohne Erfolg geweſen.

Wenn nun das Verhältniß zwiſchen Glauben und Wiſſen die Grundlage der patriſtiſchen Philoſophie bildet und deswegen auch gleich anfangs mit großer Entſchiedenheit zur Sprache kam, ſo iſt dagegen der Inhalt der Lehre aus dieſer Grundlage nur allmälig erwachſen. Was ſich zunächſt aus der Heiligung des Glaubens ergeben mußte, war die feſte Behauptung des Einzelnen und Perſönlichen gegen das Allgemeine, weil der Glaube dem eigenthümlichen Bewußtſein, der Geſinnung und Überzeugung, ja dem ſittlichen Charakter der Perſon angehört. Daher wird das Herz von der chriſtlichen Philoſophie hochgehalten und das Perſönliche erlangt im chriſtlichen Glauben eine Verklärung, welche es vorher nie erfahren hatte. Daher wird jetzt die Freiheit der Perſon bei aller Hingebung an Gott, welche den Frommen beleben ſoll, man möchte ſagen trotz der Allmacht des göttlichen Geiſtes, eine ſo feſte Überzeugung, daß jeder Zweifel, welcher gegen ſie erhoben werden könnte, doch nur als ein Zeichen der Unvollkommenheit der Wiſſenſchaft angeſehen wurde. Wenn man auch dem Staate ſein Leben, der Kirche ſeinen Glauben unterwerfen mochte, ſo war man doch bereit die Freiheit ſeiner Überzeugung

mit ſeinem Blute zu beſiegeln. Und nicht weniger feſt als dieſe Freiheit hielt man auch die Unſterblichkeit ſeiner Perſon, nicht allein der Seele, ſondern auch dem Körper, d. h. der ganzen Einheit des Menſchen Antheil am ewigen Weſen verſprechend. Sollte jemand großes Gewicht darauf legen, daß die Vorſtellungen von der Auferſtehung des Körpers zuweilen ſehr roh waren und nirgends in einer wiſſenſchaftlich genügenden Geſtalt ſich herausſtellen wollten, ſo wird man doch nicht leugnen können, daß im Allgemeinen die Gewißheit des unſterblichen Lebens für den einzelnen Menſchen durch die patriſtiſche viel kräftiger, als durch die alte Philoſophie vertreten wurde, und daß ſelbſt die rohen Vorſtellungen von der Auferſtehung des Leibes viel weniger phantaſtiſch waren, als die alte Weiſe die Hoffnung der Unſterblichkeit an die Lehre von der Seelenwanderung zu knüpfen. Alle dieſe Gedanken aber, der hohe Werth, welchen man auf Freiheit und Unſterblichkeit der Perſon legte, ſie wurden von der großen Hoffnung des Chriſtenthums, von der Ausſicht auf das ewige ſelige Leben, auf den Gewinn des höchſten Guts getragen. Dieſe Hoffnung hatte das Alterthum nicht gekannt; es hatte es für unmöglich gehalten, daß die einzelne Perſon die Fülle des Guten faſſen könne; es war mehr der Beſchränkungen der Natur und der Geſetze, welche Gattung, Art und Einzelweſen einengen, eingedenk geweſen, als der Würde der Vernunft, welche auch im Kleinſten, auch in der Perſon es vermag durch ihre eigene freie That alle wahren Güter ſich anzueignen und für die Ewigkeit zu gewinnen. Sie vermag dies als Ebenbild ihres Schöpfers und unter der Leitung ſeiner

Vorsehung, welche alle Gewalten der Natur zu ihrem Besten kehrt, beseelt durch den heiligen Geist, welcher alles Gute in ihr vollbringt. Dies ist die weltüberwindende Überzeugung, welche den Kirchenvätern ihre Zuversicht giebt. Gewiß diese ihre Philosophie hat einen ganz andern Glauben an die Würde der Vernunft, als in den Lehren der heidnischen Philosophie herscht; sie sucht das Große nicht in der räumlichen Ausdehnung, nicht in der zeitlichen Dauer, nicht in der physischen Macht, sondern darin; daß auch im Kleinsten, in der einzelnen Person, ja in der einzelnen Anschauung des geistigen, von Gott erleuchteten Auges die ganze Fülle der Wahrheit und des Guten sich offenbare.

Mit dieser Verherlichung der Person fallen nun aber auch alle die pantheistischen Vorstellungen hinweg, welche die alte Philosophie in verschiedenen Richtungen aufgezogen hatte. Denn zum Wesen des Pantheismus gehört es das Einzelne im Allgemeinen untergehn zu lassen. Die patristische Philosophie hält dagegen durchgehends den Grundsatz aufrecht, daß die weltlichen Dinge nicht als Theile Gottes, nicht in irgend einer Weise als Gott einverleibt betrachtet werden dürften, weil sie veränderlich und mithin unvollkommen sind. Schon Justinus erkannte die Nothwendigkeit dieses Lehrpunktes. Wenn aber der Pantheismus nur aus dem Streben der Vernunft überall Gottes Wirken und das Vollkommene zu erblicken seine Nahrung zieht, so konnte die patristische Philosophie ihn nur dadurch besiegen, daß sie dieses Streben anzuerkennen und besser zu deuten wußte. Denn so wie die einzelne Person, so verherlichte sie auch die ganze Schöpfung.

Dem Satze von der Veränderlichkeit und Unvollkommenheit aller Dinge stellt sie den andern Satz zur Seite, daß auch alle Welt zur Vollkommenheit bestimmt sei; ein Satz, durch welchen erst jene Verherrlichung der Person ihre allgemeine Grundlage erhält. Er fließt aus der Überzeugung, daß Gott zum Zwecke der Welt nur das Vollkommene gemacht haben könne und ist also mit allen den Bestrebungen verflochten, welche Gott wegen der Unvollkommenheit der Welt rechtfertigen sollen. Diese durchzuführen ist erst der christlichen Philosophie gelungen, indem sie die Lehre von der Schöpfung der Welt aufstellte.

Wir haben diese als eins der Erzeugnisse zu betrachten, welche am meisten ihre Eigenthümlichkeit bezeichnen. Zunächst mußte sie durchgesetzt werden gegen die dualistischen Lehren, welche in der Zeit, als die christliche Lehre sich verbreitete, sehr allgemein angenommen wurden, hervorgegangen aus dem tiefen Gefühl des Übels und des Bösen in dieser Welt und aus der Hoffnungslosigkeit diese Masse der Gebrechen unserer Natur und unserer Lage je überwinden zu können. Da hatte die christliche Gesinnung nicht allein den groben Dualismus zu überwinden, welcher aus zwei einander entgegengesetzten und durch nichts Höheres verbundenen Grundwesen Gutes und Böses, Sein und Beraubung in dieser Welt ableitete, sondern auch den feineren Dualismus mußte sie besiegen, welcher von der Meinung ausgeht, daß in dieser Welt der Gegensatz nothwendig ist und deswegen eine Beschränkung allen Dingen der Welt ankleben müsse. In dieser Weise standen ihr nicht allein die Lehren der dualistischen Gnostiker, der Manichäer und der materialisti-

ſchen Dualiſten entgegen, ſondern auch die Syſteme eines Platon, Ariſtoteles und der Stoiker. Sie überwand dieſe unvollkommenen Vorſtellungsweiſen im Glauben an die allmächtige Güte Gottes und an die erhabene Beſtimmung und die ihr entſprechende Kraft der Vernunft, welche von göttlichem Geiſte ſich leiten laſſen. Doch haben wir bemerken müſſen, daß ſie den feinern Dualismus nicht ganz zu bewältigen wußte. Wir ſind nicht geneigt die Schwächen der Grundlage zu bemänteln, von welcher die patriſtiſche Philoſophie ausging. Dieſe liegen darin, daß man zunächſt das perſönliche Heil im Auge hatte, alsdann auch das Heil der Kirche, zuletzt aber von dem praktiſchen Beſtreben dieſe zu begründen vollauf beſchäftigt, nur in einem fernen Hintergrunde, nur in einer dunkeln Vorſtellung das Heil der ganzen Welt erblickte, ohne es mit wiſſenſchaftlicher Deutlichkeit ſich darſtellen zu können. Man erkannte wohl, daß der Einzelne ſein Heil nur aus dem Heile der Kirche, der Geſammtheit, welche man praktiſch betrieb, zu ſchöpfen vermöchte; aber wie dieſe Geſammtheit mit dem Heile einer noch größern Geſammtheit zuſammenhinge, das ließ der dualiſtiſche Gegenſatz zwiſchen Kirche und Welt nicht völlig zur Klarheit kommen. Hierauf wirkte es nothwendig hin, daß die patriſtiſche Philoſophie zu wenig auf die Unterſuchung der weltlichen Dinge einging und deswegen beſtändig geſtört werden mußte durch die alterthümliche Denkweiſe und durch die Begriffe der Griechiſchen Philoſophie, welche die Verſchiedenheit der Gattungen, Arten und Individuen und die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede unter ihnen vorſpiegelten und daraus die Unmöglichkeit einer Vollendung

der Dinge in einem jeden Einzelnen ableiten wollten. So verband sich die kirchliche Einseitigkeit mit alten Vorurtheilen oder mit halbentwickelten Begriffen der Philosophie, um im Einzelnen Zweifel gegen Grundsätze anzuregen, welche im Allgemeinen anerkannt werden mußten. Unstreitig hätten die allgemeinsten Begriffe, welche man zur Beurtheilung aller Dinge gebraucht, im christlichen Sinne eine Umbildung erfahren müssen, wenn die Schöpfungslehre mit Ausschließung alles Dualismus folgerichtig hätte durchgeführt werden sollen. Auf diese Nothwendigkeit deutet es hin, daß man die alten Aristotelischen Kategorien nicht zureichend fand nicht allein zur Erkenntniß Gottes, sondern auch nur zur Erkenntniß der vernünftigen Seele; aber um das Geforderte zu leisten, wäre es nicht allein nothwendig gewesen diese Kategorien zu beseitigen, sondern auch sie umzubilden oder andere an ihre Stelle zu setzen.

Es war jedoch nicht der Dualismus allein, gegen welchen die Schöpfungslehre durchgeführt werden mußte, sondern auch die Emanationslehre stand ihr entgegen. Ihr Streit mit dieser ist zum Theil eine Fortsetzung ihres Streites mit dem feinern Dualismus, inwiefern die Emanationslehre darauf ausgeht durch Annahme einer gradweise absteigenden Vollkommenheit der Ausflüsse die Unvollkommenheit der weltlichen Dinge zu erklären, aber auch als eine nothwendige und unüberwindliche zu setzen. Außerdem aber kamen dabei auch noch andere Grundsätze zur Sprache. Die Emanationslehre hängt mit der Ansicht des Heidenthums zusammen, daß die irdischen und menschlichen Dinge, in einem weiten Abstande vom höch-

ſten Grunde, keine unmittelbare Gemeinſchaft mit ihm haben können. Dieſer Anſicht mußte die chriſtliche Lehre die Würde und die Beſtimmung der Vernunft entgegenſetzen, welche nach der Vollkommenheit ſich ſehnt und zur Vollkommenheit ſich berufen fühlt. Nur allmälig jedoch konnte dieſer Streit zu vollem Bewußtſein ſich entwickeln. Auch im Chriſtenthum ſuchte ſich anfangs der Gedanke an einen Mittler, welcher nicht der höchſte Gott ſei, geltend zu machen, wie beim Tertullianus und in allen Formen der Subordinationslehre; auch im Chriſtenthum wollte man anfangs einen nothwendigen Abſtand zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen behaupten, welcher die endliche Vollendung der Schöpfung nicht zulaſſe, wie namentlich Origenes lehrte. Als aber die Trinitätslehre durchdrang, mußten dieſe Meinungen der Überzeugung Platz machen, daß zwar der Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf nie aufhören werde, daß aber doch nichts Trennendes zwiſchen beiden ſich finde, nichts, was das vernünftige Geſchöpf verhindern könnte, ganz die Vollkommenheit ſeines Schöpfers in Einſicht und Tugend ſich anzueignen. Hiermit mußte auch das Vorurtheil der Emanationslehre verſchwinden, als wäre die Schranke eines jeden bedingten Weſens ihm von Natur geſetzt, vielmehr die praktiſche Richtung der chriſtlichen Lehrer konnte nicht anders als die Freiheit der Vernunft dagegen geltend machen, welche eine jede von Natur gegebene Schranke verſchmäht und das Natürliche zwar anerkennt, aber nur als Grundlage und Gegenſtand des Handelns. Dieſer Geſichtspunkt war dem praktiſchen Beſtreben der Kirche zu tief eingeprägt, als daß er nicht immer hätte anerkannt werden ſollen.

Doch die Beſchränktheit der Kirchenväter in Beziehung auf alle weltliche Unterſuchungen ließ eine gleichmäßige Durchführung desſelben nicht zu und es ergaben ſich daher nur verſchiedene Richtungen im Beſtreben ihn geltend zu machen. Auf der einen Seite war man geneigt die Nothwendigkeit anzuerkennen, daß ein jedes vernünftige Weſen anfangs unvollkommen ſein müſſe, um erſt im Verlaufe ſeines Lebens alles ſich anzueignen, was in ſein natürliches Vermögen von Gott gelegt worden, und alſo das Leben der Vernunft als eine natürlich fortſchreitende Entwicklung von ihrer erſten Unmündigkeit bis zu ihrer vollendeten Freiheit in Gott ſich zu denken, wie dieſe Lehrweiſe beſonders beim Tertullianus und Gregorius von Nyſſa ſich geltend machte. Auf der andern Seite aber ließ man auch von der Neigung ſich leiten über die Unvollkommenheiten der Vernunft in dieſer Welt Gott zu rechtfertigen und anzunehmen, daß nur der böſe Wille der vernünftigen Weſen das Verderben herbeigeführt und uns in die unglückliche Stellung zur Welt verſetzt habe, in welcher wir uns gegenwärtig finden. Von dieſer Vorausſetzung ausgehend glaubte man nun die Annahme rechtfertigen zu können, daß die urſprünglich uns verliehenen Kräfte nicht ausreichten, uns zur Einigkeit mit uns und der übrigen Welt zurückzuführen, eine Anſicht der Dinge, in welcher die ſehr verſchiedenartigen Lehren des Origenes, Methodius und Auguſtinus ſich begegnen. Zwiſchen dieſen beiden Richtungen in der Betrachtung des vernünftigen Lebens hat keine genügende Ausgleichung gefunden werden können, und dies iſt als ein Hauptgrund anzuſehn, warum die Lehren der Kirchenväter über das

Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Wirkſamkeit in der Welt zu keinem entſcheidenden Ergebniſſe geführt werden konnten.

Außer dieſem Punkte war aber noch ein anderer Grundſatz der Emanationslehre zu beſeitigen. Indem dieſe das Verhältniß Gottes zu ſeinen Ausflüſſen als ein natürliches ſetzt, ergiebt ſich ihr, daß Gott ohne ſeine Ausflüſſe, alſo ohne die Welt gar nicht gedacht werden könne, und es wird daraus alsdann die Ewigkeit der Welt, wenigſtens der überſinnlichen Welt gefolgert. Ganz anders die chriſtliche Philoſophie. Wenn dieſe in der ſinnlichen Welt die volle Offenbarung Gottes anerkennt, ſo bedarf ſie keiner überſinnlichen Welt, welche außer der ſinnlichen und von dieſer ihrem Sein nach verſchieden wäre; ſie kann am wenigſten der Meinung beiſtimmen, daß die ſinnliche Welt erſt aus dem Abfall der überſinnlichen entſtanden ſei, da ihr vielmehr die Welt, in welcher wir leben, als ein vollkommenes Werk der göttlichen Liebe erſcheint. Gehen wir auf die tiefſten Beweggründe zurück, welche ſie in dieſer Annahme leiten, ſo werden wir dieſe darin zu erkennen haben, daß ſie vom weltlichen Standpunkte ausgehend in dieſem die Mittel ſucht ihre Sehnſucht nach dem Göttlichen zu befriedigen. Indem ſie ſich hierin unter der Leitung der göttlichen Vorſehung erblickt und der Erziehung Gottes in ihren Schickſalen und in allen Offenbarungen Gottes vertraut, muß ſie auch einen Anfang aller dieſer Entwicklungen des weltlichen Lebens anerkennen und zwar vom weltlichen Standpunkte ausgehend auch zugeben, daß ſie Gott ohne die Welt nicht zu denken vermöge, wird aber dadurch keineswegs ſich verleiten laſſen

auf die Ewigkeit der Welt zu ſchließen; denn ſie erblickt Gott über der Welt und ſetzt ein überſchwengliches Weſen, einen Grund, welcher als unabhängig von allem Begründeten gedacht werden müſſe. Hierbei verfährt die Lehre der Kirchenväter jedoch nicht vollkommen gleichmäßig, weil ſie nicht von einem deutlichen Bewußtſein der Gründe ihres Verfahrens geleitet wird. Der weltliche Standpunkt bot, wenn man auf den göttlichen Grund von ihm aus, zurückgehen wollte, zwei Analogien für die Entſtehung des Gewordenen dar, eine natürliche und eine ſittliche; daß die Kirchenväter für die letztere ſich entſchieden und alſo den Willen Gottes als Grund der Welt anſahen, ergab ſich faſt nothwendig aus ihrem Streite gegen die Emanationslehre, welche die erſte Analogie ergriffen hatte; doch lag es keineswegs in ihrem Begriffe von Gott, welcher vielmehr dahin geführt haben würde, daß keine von dieſen Analogien das überſchwengliche Weſen Gottes erreichen könne. Daher konnte auch dieſer Lehrpunkt niemals vollkommen folgerichtig durchgeführt werden, vielmehr ſträubten ſich alle die Anſichten dagegen, welche noch in irgend einem Sinne die Ewigkeit der Welt behaupten zu dürfen glaubten, wie denn unſere Geſchichte gezeigt hat, daß die Lehre von der Ewigkeit der überſinnlichen Welt, wie Origenes ſie vorgetragen hatte, noch in den letzten Zeiten der patriſtiſchen Philoſophie keineswegs völlig verſchwunden war. Dieſe Vorſtellung der überſinnlichen Welt jedoch, ſofern ſie als abgelöſt von der ſinnlichen Welt gedacht wird, bildet zuletzt in der patriſtiſchen Philoſophie nur eine Vorausſetzung, welche auf ihre wiſſenſchaftlichen Begriffe keinen weſentlichen Einfluß ausübt,

und man darf daher ſagen, daß die Macht der Emanationslehre auch in dieſer Beziehung von der Entwicklung der patriſtiſchen Philoſophie gebrochen worden war.

Sie würde aber völlig gebrochen worden ſein, wenn die Trinitätslehre, auf welche die Lehre von der Schöpfung führte, mit einem klaren Bewußtſein ihrer Beſtrebungen ſich entwickelt hätte. Ihr Beſtreben geht darauf aus in Gott einerſeits das Unbedingte der Wahrheit ohne alles Verhältniß, andererſeits das Bedingende zu erkennen, welches aller Wahrheit der weltlichen Dinge zum Grunde liegt und daher nur im Verhältniß zur Welt gedacht werden kann. Wäre nun dieſe doppelte Seite des Begriffs Gottes mit wiſſenſchaftlicher Sicherheit aufgefaßt worden, ſo würde ſich daraus ergeben haben, daß die überſinnliche Welt nichts anderes ſei als die Welt, ſofern der göttliche Grund in ihr iſt, ſofern das göttliche Wort die Dinge in ihr ſchafft und der heilige Geiſt ſie vollendet. Mit großer Entſchiedenheit wurde es nun allerdings feſtgehalten, daß wir Gottes Begriff nicht abhängig zu machen hätten von dem Sein der weltlichen Dinge, daß Gott vielmehr ein Sein für ſich, ein Bewußtſein ſeiner ſelbſt zukäme und daß wir von dieſem zu unterſcheiden hätten ſein Sein für andere Dinge, ſeine Verhältniſſe zur Welt oder ſein Sein als Schöpfer und als heiligender Geiſt, daß wir endlich auch dieſen ſeinen Verhältniſſen zur Welt eine volle Wahrheit und die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit beizulegen hätten, ohne das Sein und die Wirkſamkeit Gottes zu beſchränken und ſeine Einheit aufzuheben. Aber wie hoch auch dieſe Ergebniſſe anzuſchlagen ſind, ſo entwickelten ſie ſich doch ohne ein

wissenschaftliches Bewußtsein davon, daß man in ihnen von dem Standpunkte weltlicher Forschung ausging und nur das verzeichnete, was als Bedingung des religiösen Lebens und der ihm entsprechender und auf ihm gebauten Wissenschaft anerkannt werden mußte. Man verlor dies aus den Augen, indem man der theologischen Richtung folgend aus dem Begriffe Gottes die drei Momente der Trinität sich abzuleiten suchte, dabei aber Begriffe anzuwenden genöthigt war, welche doch nur aus der alten Philosophie und ihrer weltlichen Forschung sich ergeben hatten. Je mehr nun diese Begriffe in Anwendung auf die Trinität festgestellt wurden zum Behuf einer gleichmäßig anerkannten kirchlichen Formel, um so weniger war man im Stande dabei die eigentlichen Beweggründe der Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und heiligem Geist mit wissenschaftlicher Sicherheit sich im Bewußtsein zu erhalten. Die Lehre von der Trinität nahm nun das geheimnißvolle Dunkel an, in welchem man die Erzeugnisse seines eigenen Nachdenkens zu erblicken pflegt, wenn man den Beweggründe, welche zu ihnen geführt haben, sich nicht mehr bewußt ist. So wenig wir das Dunkel leugnen mögen, welches von Natur über den Offenbarungen und selbst über dem Begriffe Gottes schwebt, so können wir doch in jenem Dunkel nur etwas künstlich Gemachtes erblicken, welches daraus hervorging, daß man Begriffe anschaulicher Art und von Verhältnissen der Welt hergenommen mit dem Begriffe Gottes vermischte. Wir haben gesehn, wie hieraus sich ergab, daß man die Eigenthümlichkeiten der drei Hypostasen über die vollkommene Gleichheit alles Göttlichen fast aus dem Gesichte verlor

und in unfruchtbaren Analogien das Geheimniß der Trinität ſich begreiflich zu machen ſuchte. Alles dies konnte nur auf der einen Seite der todten Formel, auf der andern Seite dem Myſticismus in die Hände arbeiten.

In der Lehre von der Trinität lag nun auch die Lehre von der Göttlichkeit und der Allmacht des heiligen Geiſtes, welche mit der Freiheit der vernünftigen Weſen zu vereinigen war. Was wir jedoch der patriſtiſchen Philoſophie in dieſer Beziehung verdanken, erſtreckt ſich nicht viel weiter als auf die deutlichere Entwicklung der Fragen, welche hierbei in Unterſuchung kommen. Auf der einen Seite erkannte man wohl die Nothwendigkeit alles Gute in der Welt Gott zuzueignen, auf der andern Seite verleugnete man ſich auch nicht, daß alles wahrhaft Gute in der Welt nur darin beſtehen könne, daß die vernünftigen Weſen es in ihrem eigenen freien Willen, durch ihre eigene That ſich ſelbſt aneignen. Dieſe ſich ſcheinbar widerſprechenden Sätze wußte man auch wohl einigermaßen zu vereinigen, indem man einſah, daß der heilige Geiſt Gottes in ſeinen Geſchöpfen wirke und dieſe dagegen um ſo freier werden, je mehr ſie zu Werkzeugen Gottes ſich machen; aber je weniger man geneigt war die weltlichen Gegenſätze zwiſchen Natur und Vernunft, zwiſchen Gutem und Böſem, zwiſchen kirchlichem und weltlichem Leben durch eine in das Einzelne eindringende Unterſuchung ſich aufzuhellen, um ſo mehr Dunkelheiten mußten auch über dieſen ganzen Gegenſtand zurückbleiben. Zwar wurde von Auguſtinus, wie von den frühern Kirchenlehrern, zugeſtanden, daß den vernünftigen Geſchöpfen ihre Vollkommenheit in der Schöpfung nicht ſo verliehen werden könne,

daß nichts von ihnen hinzuzuſetzen wäre; durch ihre freie Wahl ſollten ſie übergehn aus der niedern Gerechtigkeit in die höhere; aber dies erſchien ihm bei den Engeln wenigſtens wie ein Entſchluß, nicht wie eine allmälige Entwicklung der natürlichen Anlagen, und er konnte in ähnlicher Weiſe auch bei den Menſchen annehmen, daß die Entwicklung durch das ſinnliche Begehren hindurch nicht in ihrem Weſen als Geſchöpfe, ſondern in ihrem Sündenfall gegründet ſei. Die Vorſtellungen von der Vollkommenheit des Menſchen im Paradiſe ſchienen zu der Anſicht zu führen, daß es für die vernünftigen Geſchöpfe auch ein Gutes von Natur und nicht allein durch die Entwicklung ihres Willens gebe, und damit ſtimmte auch die Meinung überein, welche das Gute im Schönen und ſelbſt in der ſtrafenden Gerechtigkeit fand. Wer dieſen Gedanken nachgab, dem konnte es nicht ſchwer halten auch eine Gnadenwirkung Gottes anzunehmen, gegen welche das vernünftige Geſchöpf nur leidend ſich verhalte; ſollte doch auch das Gute als dem Sein gleich gedacht werden. Offenbar weiſen alle dieſe Vorſtellungen darauf hin, daß Auguſtinus den Begriff des Guten viel zu unbeſtimmt aufgefaßt hatte und dieſe unbeſtimmte Auffaſſungsweiſe theilt er mit allen Kirchenvätern mehr oder weniger, welche den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem nur wie den Gegenſatz zwiſchen Sein und Nicht-Sein faſſen wollten. Freilich haben wir geſehn, daß er durch die Einzelheiten ſeiner Unterſuchung über dieſen vagen Begriff hinausgetrieben wurde; ſonſt hätte er nicht allem, was der Kirche nicht angehört, das ſittlich Gute abſprechen können; aber eben dieſer ſchroffe Gegenſatz,

welchen er zwiſchen dem kirchlichen und dem weltlichen Leben ſetzte, jenem allein das Gute, dieſem nur das Böſe zuſchreibend, muß uns beweiſen, daß die Forſchungen, welche er betrieb, auf eine tiefere Grundlage hinweiſen, welche er nicht aufzudecken vermochte. Dieſes ſein Unvermögen iſt jedoch nicht ein perſönliches; es liegt in der Natur der patriſtiſchen Philoſophie, welche nur die Zwecke der Kirche betreibend auch nur in dieſen das Gute zu erkennen, was aber in die Zwecke der Kirche von außen eingreift, nur äußerlich zu würdigen vermag. Daher mußte jener ſchroffe Gegenſatz des Auguſtinus ſiegreich ſich verbreiten und es war eine nothwendige Folge deſſelben, daß die Gnadenwirkungen Gottes und das Gute, welches ſie bewirken, nicht in ihrem ganzen Zuſammenhange erkannt wurden, ſondern nur in dem Theile, in welchem ſie am glänzendſten ſich erweiſen, in der Erbauung und Leitung der Kirche. So aus ihrem natürlichen Zuſammenhange herausgeriſſen mußten ſie denn auch als etwas Wunderbares, ja Willkürliches erſcheinen und die entgegengeſetzten Anſichten, welche den Zuſammenhang der Erlöſung mit der Schöpfung, der Gnade mit der Natur vertraten, mußten zurückgeſchoben werden um der Meinung Platz zu machen, daß der heilige Geiſt nicht das Weſen der Geſchöpfe zur Entwicklung und Vollendung führe, ſondern erhöhe und über ſeine natürlichen Grenzen erweitere. Mit ſolchen Gnadenerweiſungen Gottes ließ ſich die Freiheit der Vernunft nicht vereinigen. Die ſtetige Folge der Lebensentwicklungen wird dadurch unterbrochen und die Verleihung der Gnade erſcheint nun als ein neuer Anfang, als eine neue Schöpfung, welche durch das frü-

here Leben nicht bedingt sein kann, weil dieses nichts Gutes, also auch keinen Anknüpfungspunkt für das Gute enthält. Sonderbar, um die Macht Gottes zu erhöhen hält man sich für berechtigt die Wirksamkeit der Vernunft herabzusetzen, da doch in dieser allein seine Macht in wahrhaft göttlicher Fülle sich erweisen soll.

So stoßen wir überall in der patristischen Philosophie auf ungenügende, sogar auf verwirrende Auskunftsmittel, wenn es darauf ankommt das Weltliche in seiner wahren Bedeutung aufzufassen. Ihr Blick ist vor allen Dingen auf das Ziel gerichtet; sie vernachlässigt darüber die Mittel zu würdigen. Sie sieht in diesen selbst mehr das Ziel, Gottes Gegenwart, seine Kraft und seine Gnade, als die eigene, freie Thätigkeit der Geschöpfe. Eben deswegen ist es den Philosophen dieser Zeit nicht möglich gewesen eine Wissenschaft in scharf begrenzten und von einander abgesonderten Gliedern darzustellen. Denn die göttliche Macht und Gnade ist überall eins; ihre unbedingte Fülle, wo wir sie erblicken sollten, da würde sich uns ein Wunder, ein Gegenstand des Staunens, aber nicht der Wissenschaft eröffnen, da würden wir uns aus dem Zusammenhange der Mittel entrückt sehen. Die Vorsehung Gottes gebraucht aber ihre Mittel, nicht für sich, sondern für uns, und unsere Vernunft selbst ist ihr Werkzeug. Daher sollen wir sie als solches gebrauchen und durch sie in der Wissenschaft die Ordnungen Gottes erkennen lernen, wie sie in Dingen unterschiedener Art die Fülle der Wahrheit uns zu enthüllen bestimmt sind.

Ist es uns erlaubt einen Blick in die Fügungen Gottes zu werfen, so können wir es nur für eine Gnade der

Vorsehung achten, daß es zu keinem abgeschlossenen Systeme in dieser Entwicklung der patristischen Philosophie kam. Denn ein solches System einseitig, wie es doch hätte ausfallen müssen, es würde noch mit einer ganz andern Gewalt über die Gemüther der Menschen geherscht haben, als andere Systeme der Philosophie; es würde mit dem Ansehn einer geheiligten Lehre bekleidet gewesen sein und dadurch unstreitig auf sehr lange Zeit eine jede selbstständige Forschung zum Schweigen gebracht haben; wäre es aber zuletzt dennoch von der Gewalt der Zeit überwältigt worden, so würden dadurch alle Ergebnisse der kirchlichen Lehre erschüttert worden sein. Dagegen genügte es für die Gründung der Kirche eine Summe von Glaubenslehren entwickelt zu haben, welche den Charakter des Christenthums in seinem Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum zu bezeichnen geeignet war, und für die Philosophie künftiger Zeiten war es besser, daß sie anfangs durch solche einzelne Lehren und Gedanken zum Forschen über ihren Zusammenhang angeregt, als durch das übermächtige Ansehn eines Systems zu einem voreiligen Vertrauen hingerissen wurde, nachher aber, als der Zweifel gegen einzelne Kirchenlehren erwachte, sich doch nicht genöthigt sah, alles Positive zu verwerfen, was die Wissenschaft der ersten christlichen Jahrhunderte gebracht hatte. Was wir so als wünschenswerth und als Fügung der Vorsehung ansehn müssen, das wurde aber auch durch die Mischung der Elemente, welche in der Bildung der Kirchenväter lagen, auf natürlichem Wege vollbracht.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterich'schen Universitäts-Buchdruckerei.